اسلامی سماج

ریوبن لیوی

قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی

ذخیرۂ پروفیسر محمد اقبال مجددی

جو 2014ء میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری کو

ہدیہ کیا گیا۔

اسلامی سماج

مصنف

ریوبن لیوی

پروفیسر (فارسی)، کیمبرج یونی ورسٹی

مترجم

ڈاکٹر مشیر الحق

پروفیسر (اسلامیات) جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند

ویسٹ بلاک۔1، آر۔کے۔پورم، نئی دہلی۔ 110066

Islami Samaj

By : Ruben Leucy

سنہ اشاعت :

پہلا اڈیشن : 1987

دوسرا اڈیشن : 2001 تعداد 500

قیمت : =/237

سلسلہ مطبوعات : 549

ناشر : ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک۔1، آر۔ کے۔ پورم،
نئی دہلی۔ 110066

طابع : جے۔ کے آفسیٹ پرنٹرز، جامع مسجد، دہلی۔ 110006

پیش لفظ

"ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے"

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جبلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹھہر نہیں سکتا۔ اگر ٹھہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت سا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انھوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ لکھا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جا سکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔

پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو نادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہنِ انسانی کی نشو و نما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتّب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گذارش بھی کروں گا کہ اگر کوئی بات ان کو نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ
ڈائریکٹر
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

فہرست

مقدمہ

اس کام کی ابتدا جناب ہربرٹ اسپنسر HERBERT SPENCER
ٹرسٹ کے متولیوں کی فرمائش پر اسپنسر کے کام DESCRIPTIVE SOCIOLOGY
کے سلسلے میں کی گئی تھی عالمی امت محمدیہ کا مطالعہ ایک اکائی کی حیثیت سے آسانی
کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ بعض ایسی مشترک خصوصیات کی حامل ہے جن کا سرا اس
کے مذہب سے جڑا ہوا ہے۔ یہ مطالعہ درحقیقت مسلم معاشروں پر اسلام کے مذہبی
نظام کے اثرات کو متعین کرنے کی ایک کوشش ہے۔

دور اول خصوصاً خلافت راشدہ کے زمانہ کی امت محمدیہ کی معاشرتی تنظیم کے
مختلف پہلوؤں مطالعہ ماضی میں فان کریمر (VON KREMER) ڈبلیو رابرٹسن اسمتھ
(W. ROBERTSON SMITH) اور گولڈزیہر (GOLDZIHER) ایسے
فاضل محققین کر چکے ہیں۔ یہاں ہم اس کتاب میں خاص طور سے اسلام کے بنیادی
اصولوں کا مطالعہ کریں گے اور یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ مختلف زمانے اور
علاقے کے مسلمانوں نے کس طرح اپنی زندگی کو ان اصولوں کے معیار پر ڈھالا ہے
اس کتاب کا پہلا اڈیشن دو جلدوں میں علی الترتیب 1931 - 1933
میں "دی سوشیالوجی آف اسلام" (THE SOCIOLOGY OF ISLAM) کے
عنوان سے شائع ہوا تھا اب اسی مواد کو دنیا کے تبدیل شدہ حالات نیز اس
موضوع پر شائع شدہ دوسری کتابوں میں ملنے والی معلومات کی روشنی میں
نظر ثانی کرنے کے بعد دوبارہ مرتب کر کے سہولت اور ... کی خاطر ایک ہی
جلد میں شائع کیا جا رہا ہے میں نے پہلے اڈیشن کے مقدمہ میں اپنے ساتھیوں

پروفسر اے۔ اے بیون (A.A. BEVAN) پروفسر آر۔ اے۔ نکلسن
(R.A. NICHOLSON) اور مہربرٹ اسپنسر کی "سوشیالوجی" کے
مرتب جناب ٹی۔ ڈبلیو۔ ہل (T.W. HILL) کا شکریہ ادا کیا تھا۔
یہ سب کے سب اگرچہ اب میرے شکریہ کی پہونچ سے دور جا چکے ہیں لیکن
ان کے تئیں ممنونیت برقرار ہے۔ پہلے اڈیشن کی تصحیح اور تنقید کے لیے میں لائدن
یونی ورسٹی کے پروفسر جے۔ شاخت (J.SCHACHT) اور نئے مواد
کے لیے پروفسر جے۔ ڈی۔ اینڈرسن (J.N.D. ANDERSON) کا
تہہ دل سے ممنون ہوں

کیمبرج   آر۔ ایل
28 1955

عرضِ مترجم

لیوی کی جس کتاب کا یہ اُردو ترجمہ پیشِ خدمت ہے، اسے اسلام کے سماجی مطالعہ میں بہت وقیع جگہ حاصل ہے۔ یہ کتاب نصف صدی قبل پہلے پہل دو حصّوں میں طبع ہوئی تھی لیکن دوسرے اڈیشن کے موقع پر خود مصنّف نے ان دونوں حصّوں کو یکجا کر کے نئے مواد کے اضافہ کے ساتھ موجودہ شکل میں شائع کیا۔ جس وقت یہ دوسرا اڈیشن شائع ہوا تھا اس وقت سے آج کے حالات میں خاصا فرق آچکا ہے اور عالمِ اسلام میں بڑی بڑی تبدیلیاں پیش آچکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قارئین کو کہیں کہیں ایسا محسوس ہوگا کہ جو بات کہی جارہی ہے وہ حقیقتاً ماضی کی داستان زیادہ ہے، حال کی آئینہ دار کم۔ اس حیثیت سے کتاب پر دراصل نظرِ ثالث کی ضرورت تھی لیکن یہ کام مترجم کا نہیں ہے۔ وہ حواشی میں اشارات تو کر سکتا ہے لیکن متن میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ واقعات کے علاوہ مطالعہ کے دوران قارئین ایسے مواقع سے بھی دوچار ہوں گے جہاں مصنّف کا اظہارِ بیان مسلمانوں کے فکری اور اعتقادی میلانات سے بہت حد تک مختلف ہوگا۔ اس کے اسباب دوسرے ہیں اور ان کے لیے ہمیں مختصراً مستشرقین کے مزاج کو سمجھنا ہوگا۔ مسلمانوں کے لیے اسلام ایک صرف طرزِ حیات ہی نہیں بلکہ عقیدہ اور ایمان بھی ہے۔ اسی پر وہ نجاتِ اُخروی کو منحصر سمجھتے ہیں۔ اصولی طور پر مسلمان یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ قرآن و سُنّت کی حرف بہ حرف پیروی کیے بغیر وہ صراطِ مستقیم پر قائم نہیں رہ سکتے۔ اگر ان کے عمل اور

عقیدہ میں کہیں فرق نظر آتا ہے تو وہ عقیدہ کی توجیہ کرنے کے بجائے اپنے سر بے عملی کا الزام لے لینا کہیں زیادہ مناسب سمجھتے ہیں۔ اس طرح مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے اسلام کو پرکھنے کا معیار ان کا اپنا عمل نہیں، بلکہ قرآن و سُنّت کی تعلیمات ہیں۔ اس کے برعکس غیر مسلم محققین مسلمانوں کے عمل کو اصولِ موضوعہ کے طور پر تعلیمات سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی تشریحات کو صدرِ اوّل کی متون کے بجائے مُسلمانوں کے عمل میں تلاش کرنا چاہیئے اور اسی نقطۂ نظر کے مطابق وہ اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اور مسلمانوں کے نکالے ہوئے نتائج میں اکثر و بیشتر فرق ہوتا ہے مستشرقین کے اس نقطۂ نظر سے ہمیں بھلے ہی اختلاف ہو لیکن یہ امر واقعہ ہے اور اسے اگر ہم اس کتاب کے مطالعہ کے دوران ذہن میں رکھیں تو اکثر جگہوں پر ہمیں ان سوالات کے جوابات خود بخود ملتے چلے جائیں گے جو مصنّف کے نکالے ہوئے نتائج سے ذہنوں میں پیدا ہوں گے۔

فکر کے اس بنیادی فرق کے ساتھ ساتھ عقیدہ کا اختلاف بھی اپنی جگہ خاصا رول ادا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم یہاں صرف ایک بات کو مثال کے طور پر پیش کرنا چاہتے ہیں۔ قرآن کے بارے میں مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اس کا ایک ایک لفظ کیا بلکہ حرف حرف تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنحضرت صلعم پر وحی کے طور پر نازل ہوا ہے۔ احادیث کے برخلاف قرآن آنحضرت صلعم کے اقوال کا مجموعہ نہیں بلکہ کلامِ الٰہی ہے لیکن مستشرقین کا یہ عقیدہ نہیں ہے۔ اس صدی کے ابتدائی دور تک مستشرقین بالعموم قرآن کو بھی احادیث کی طرح کلام نبوی کا پرتو سمجھتے تھے۔ یہ صورتِ حال کم و بیش آج بھی باقی ہے۔ ان کے نزدیک حدیث اور قرآن میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حدیثیں آپؐ کے معنوی کلام کی حیثیت رکھتی ہیں اور وفات نبوی کے بعد مرتب ہونے کے باعث ان میں اصل اور نقل کی آمیزش ہوگئی ہے، اس کے برعکس قرآن کی ترتیب کا کام چونکہ خود آپ کی زندگی ہی میں شروع ہوگیا تھا اس لیے اس کے اصل الفاظ تو محفوظ رہ گئے لیکن ہیں وہ آنحضرتؐ ہی کے فرمودات۔ اگرچہ مستشرقین کی موجودہ نسل میں بعض ایسے علماء پیدا ہو چکے ہیں جو پورے قرآن کو کلامِ محمدیؐ کہنے پر اصرار نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں قرآن کو مجموعی حیثیت سے ماورائی ماٰخذ کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے، لیکن اس جزوی تبدیلی کے باوجود قرآن کے سلسلے میں مسلم اور غیر مسلم ذہن کا فرق اپنی جگہ باقی رہتا ہے۔ اور ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ بنیادی فرق باقی رہے گا۔

زیرِ مطالعہ کتاب کا مصنف اوّل الذکر گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ قرآن کو بعینہٖ خُدا کا کلام تسلیم کر کے آگے بڑھنے کے بجائے اسے بہت حد تک تصنیفِ محمدی کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ قرآنی آیات کا حوالہ دیتے وقت بلا تکلف "محمدؐ نے کہا"، "محمدؐ کے خیال میں ....." ایسے جملے استعمال کرتا ہے۔ ظاہر ہے مترجم کے لیے اس قسم کے جملوں کا لفظی ترجمہ کرنا ممکن نہ تھا۔ لیکن ایسے تمام مواقع پر مترجم نے الگ الگ حاشیہ چڑھانے کے بجائے شروع میں ایک جگہ اس فرق کی وضاحت کر دی ہے اور ترجمہ اس انداز سے کیا ہے کہ نقلِ کفر کے گناہ سے بھی دامن بچا رہے مثلاً "قرآن میں محمدؐ یا انھوں نے کہا کہ . . ." کے بجائے "قرآن کے الفاظ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم یا آنحضرت نے فرمایا. . ." ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

اس موقع پر ایک عام قاری یہ سوال کر سکتا ہے کہ کسی ایسی کتاب کے ترجمہ کی ضرورت ہی کیا تھی جس کا مصنف عقیدتاً اسلام کا ہم مسلک نہیں ہے۔ یہ سوال اپنی اہمیت کے باوجود علمی دُنیا میں نظر انداز کر دیے جانے کے قابل ہے کیونکہ کسی بھی سماج کا مطالعہ صرف اس کے عقیدہ کی روشنی ہی میں نہیں کیا جا سکتا۔ سماج کا بننا اور بگڑنا بہت حد تک تاریخی عوامل کا بھی رہینِ منت ہوتا ہے۔ مسلم سماج بھی اس تاریخی شکست و ریخت کے مرحلے سے گذرا ہے اور اس تاریخی سفر کی جس قدر مربوط داستان زیرِ نظر کتاب میں ملتی ہے اس سے واقف نہ ہونا در اصل اپنی علمی تہی مائگی میں مگن رہنے کے مرادف ہوگا۔ چنانچہ عرب ملکوں میں مستشرقین کی محققانہ کتابیں عربی میں ترجمہ ہو رہی ہیں، البتہ ان کتابوں میں اگر کوئی بات اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ہوتی ہے تو مترجمین اس پر حاشیہ لکھ کر اس کی تصحیح کر دیتے ہیں۔ اُردو میں ابھی تک کوئی ایسی کتاب نہیں ہے جس میں اسلامی سماج کی ایسی جامع تصویر ملتی ہو جس میں ماضی کی عہد بہ عہد ترقیوں کے ساتھ ساتھ مختلف زمانے اور مختلف ماحول کے مسلمانوں کا طرزِ فکر بھی اُبھر کر سامنے آتا ہو۔ خاندانی زندگی، علوم و فنون، معیشت و معاشرت، فلسفہ و منطق، طب و کیمیا، قانون و حکمت، اصولِ جنگ و اصولِ صلح، ادبیات و فنونِ لطیفہ، نظمِ حکمرانی و انتظامِ سلطنت، غرضیکہ زندگی کے ہر شعبے پر مصنف نے تحقیقی نظر ڈالی ہے اور ممکنہ حد تک معروضی انداز میں نتائج نکالنے کی کوشش کی ہے۔

آخر میں ترجمے کے بارے میں یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ ہر زبان کا مزاج الگ ہوتا ہے۔ ترجمہ کرنا سہل بھی ہے اور مشکل بھی۔ اُردو زبان تاریخی اسباب کی بنا پر نیز اپنی مورث زبانوں عربی اور فارسی کی وجہ سے حقیقتاً مبالغہ آرائی کی زبان بن کر رہ گئی ہے۔ اس کے برعکس انگریزی "کم سخنوں" کی زبان ہے۔ انگریزی زبان کے ماہرین اگر آدھے جملے میں

کوئی بات کہہ سکتے ہیں تو پھر جملے کو پورا کرنا بھی وہ الفاظ کی فضول خرچی سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت میں انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرنے والے کی جان ضیق میں ہوتی ہے۔ اگر وہ صرف ترجمہ کی زبان کے ساتھ ایمانداری برتنا چاہے تو اصل عبارت کے ساتھ ناانصافی ہوتی ہے اور اگر متن کا خیال رکھے تو قارئین کی دل شکنی ہوتی ہے۔ بہرحال چونکہ مترجم کو اپنی مادری زبان کے ساتھ ساتھ انگریزی سے بھی کچھ یاد اللہ ہے اس لیے اس نے حتی الوسع پوری کوشش کی ہے کہ مصنف کے طرز بیان کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے بغیر اردو میں اس کے مفہوم کو اس طرح ادا کر دے کہ مصنف کے ساتھ ساتھ قارئین بھی مطمئن رہیں۔

مشیر الحق
مشیر منزل، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

تعارف

تاریخ یہ بتاتی ہے کہ مکّہ کے سابق تاجر اور شتربان محمدؐ بن عبداللہ نے ۴۰ برس کی عمر میں سب سے پہلی بار ۶۱۰ء میں یہ اعلان کیا تھا کہ انھیں "رویائے صادقہ" نظر آتے ہیں۔ سب سے پہلا خدائی حکم جو ان کے کانوں میں پڑا وہ پڑھنے (اقراٗ) کا تھا۔ اس کے بعد وحی کا سلسلہ قائم ہو گیا جس میں مشرکانہ عقائد اور جاہلانہ رسوم کو چھوڑنے کی تاکید کی جانے لگی۔ اس طرح ایک اچھی اور صحیح زندگی گزارنے کا پیام آپ اپنے اہلِ وطن کو دینے لگے۔ نئے مذہب کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا معبود نہیں ہے اگرچہ مکّہ کی عبادت گاہوں میں اللہ بھی بحیثیت ایک دیوتا کے اجنبی نہ تھا لیکن اس نئے پیغام کے بعد اسے یکتا اور اعلیٰ تسلیم کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ محمد (صلعم) کے ابتدائی فرمودات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے کو اللہ کا ترجمان اور اس سلسلہ نبوت کی آخری کڑی کہتے تھے جس کا سلسلہ حضرت عیسیٰؑ، موسیٰؑ، ابراہیم اور دوسرے رسولوں سے ہوتا ہوا پہلے انسان حضرت آدم تک جا پہنچتا ہے۔ اس طرح خدا کی وحدانیت اور محمدؐ کی رسالت کا اقرار امّتِ محمدیہ کا عقیدہ قرار پایا۔ آج بھی مسلمانوں کی جانچ اسی عقیدہ پر ہوتی ہے۔ زمین و آسمان کی تمام چیزیں قادر و علیم اللہ کی اطاعت کرنے پر مجبور ہیں۔ یہی اطاعت جسے عربی زبان میں "اسلام" کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی روح ہے۔ ہر وہ شخص جو اس طرح اللہ کی اطاعت کرتا ہے وہ "مسلمان" کہلاتا ہے۔

ابتدا میں غالباً مصلحت کے پیشِ نظر محمد صلعم نے اپنے پیغام کو صیغہ راز میں رکھا

اور صرف اپنے گھر والوں کو راز دار بنایا۔ یہی اوّلین نومسلم آپ کے مرید اور شاگرد تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ نے تین برس تک اسلام کے راز کو راز ہی رکھا۔ پھر بھی اس دوران نوجوانانِ مکہ کی ایک تعداد آپ کے ہاتھ پر اسلام لے آئی۔ اگرچہ ان لوگوں کی اکثریت سماج کے کمزور طبقہ سے تعلق رکھتی تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ بعض صاحبِ حیثیت اشخاص مثلاً آپ کے ہونے والے خسر حضرت ابوبکرؓ بھی اسلام لے آئے۔

اس بات کا قطعی فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابتداءً یا بعد میں بھی اپنے پیغام کو عرب کے حدود کے باہر پہنچانے کا ارادہ رکھتے تھے یا نہیں۔ خود آپ کے اپنے فرمودات کی شہادت اس بارے میں کچھ مبہم اور متناقض ہے تاہم دونوں نقطہائے نظر کی تائید میں اہم شخصیتوں کو پیش کیا جا سکتا ہے[۴]۔ بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو یہ روایت مشہور ہے کہ آپ نے اپنے زمانہ کی معلوم دنیا کے حکمرانوں کے پاس قاصدوں کے ذریعے اسلام کا پیغام بھیجا تھا اُسے بہت حد تک بعد کی ایجاد کہا جا سکتا ہے[۵]۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے ابتداءِ رسالت میں خود آپ کو بھی اسلام کے عالمی مذہب بن جانے کا امکان نظر نہ آتا ہوگا۔ اس وقت زیادہ سے زیادہ آپ یہ چاہتے رہے ہوں گے کہ آپؐ کے اہلِ وطن حق اور وحی کی صداقت کو تسلیم کرلیں۔ بہرحال آپؐ کی طرف سے پیامِ رسالت کا عوامی اعلان ہوتے ہی قبیلۂ قریش نے کھلم کھلا مخالفت شروع کردی چونکہ ابھی تک یہی لوگ کعبہ کے مجاور تھے جہاں ہر سال ہزارہا ہزار اشخاص زیارت کے لیے آیا کرتے تھے اس لئے آنحضرت کی دعوت میں قریش کو اپنے مفاد کے لئے ایک بڑا خطرہ دکھائی دے رہا تھا۔ قریش سے اپنی نبوت کو منوانے اور نتیجۃً قبیلہ کی سرداری حاصل ہونے کے سلسلے میں آپ کی کوششیں کچھ کامیاب نہ رہیں اور ۶۲۲ء میں آپ کو مجبور ہو کر مکہ سے ہجرت کرنی پڑی۔ چند گنے چنے مسلمانوں کے ساتھ آپ نے شہر یثرب میں پناہ لی۔ یثرب جو بعد میں مدینہ کے نام سے مشہور ہوا مکہ سے شمال کی طرف تقریباً ۱۱ دن کی کاروانی مسافت پر واقع ہے۔ آنحضرت کی دعوت میں ہجرت کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے اور مسلمانوں نے واقعہ ہجرت کو اس کی اہمیت کے پیشِ نظر اسلامی تاریخ کا نقطۂ آغاز تسلیم کرکے اسے اور بڑھا دیا ہے[۶]۔

مدینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو فوری اور عمومی قبولیت حاصل ہوئی جس کے

نتیجہ میں آپ کو مذہبی اقتدار کے ساتھ ساتھ سیاسی قوت بھی حاصل ہوگئی۔ جمہوری مزاج
رکھنے والے سیدھے سادے لوگوں کے درمیان آپ کی دونوں حیثیتوں سے قبولیت کو غیر
معمولی واقعہ نہیں کہا جا سکتا۔ اصولی طور پر کوئی شخص تبدیل مذہب پر مجبور نہ تھا۔ حدیہ ہے
کہ جس وقت آپ اپنی حیثیت کو جبراً تسلیم کرا سکتے تھے اس وقت بھی مدینہ کا ہر شخص آپؐ کی
تعلیمات کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا۔ آپ کی دعوت کی حیثیت بالکل تبلیغی تھی۔ اور
دیکھتے ہی دیکھتے بہت سارے لوگ آپ کے پیغام کے قائل ہو گئے۔ لیکن مدینہ اور اس کے
نواح میں بسنے والے یہودیوں کی طرف سے مزاحمت ہوتی رہی۔ اس مزاحمت کا سبب کسی
حد تک یہودیوں کے اس احساسِ برتری میں پوشیدہ تھا کہ وہ ایک ایسے شخص کو کس طرح
تسلیم کر لیں جو ان کے خیال میں خود یہودیوں اور عیسائیوں سے سن سنا کر بائبل کے واقعات
کو توڑ مروڑ کر پیش کرتا تھا۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ واقعات کا اصل اور صحیح ماخذ ان کے پاس موجود
ہے۔ لیکن محمدؐ نے ان پر صحف سماوی میں تحریف کا الزام لگایا۔ جب ان باتوں کا کوئی اثر نہ نکلا تو آپؐ
نے انھیں تہ تیغ یا جلاوطن کر کے خطرہ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔ جب آپ کو کچھ فوجی طاقت
حاصل ہوگئی تو آپ کفارِ مکہ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اس کے پیچھے کچھ تو انتقامی جذبہ تھا جس کی وجہ
سے آپ نے مسلمانوں کو "اللہ کی راہ میں لڑنے" پر ابھارا۔ اور کچھ اپنی حیثیت کو منوانے اور
مضبوط کرنے کے لئے بھی ضروری تھا کہ آپ مکہ کی روایتی عبادت گاہ پر قبضہ کر لیں۔ آپ کی کوششیں
کامیاب ہوئیں۔ اگرچہ بعد میں مدینہ کے علاوہ کئی ایک دوسرے شہر خلافتِ اسلامیہ کے مرکز کی حیثیت
سے نمایاں ہوئے لیکن مکہ کو آج تک اسلام کے روحانی مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔ محمد صلعم کی
کامیابی اور ان کی روزافزوں مذہبی بالادستی کے نتیجہ میں عرب کے مختلف جنگجو قبائل میں اس وقت
تک کے تسلیم شدہ قرابت داری کے معیار کے بجائے ایک دوسرا نازک مگر مضبوط ترین رشتہ
وجود میں آگیا۔ ابھی تک لوگ باہم خون کے رشتہ سے بندھے ہوئے تھے۔ اب [illegible]
کا بھی اضافہ ہوگیا جو خون کے رشتے سے بھی زیادہ وسیع اور موثر تھا۔

۶۳۲ء میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو تقریباً پورا عرب آپ
کے جھنڈے تلے آچکا تھا۔ مستثنیات میں یہودی اور تھوڑے سے عیسائی اور آتش پرست
(موبد) تھے جنھیں آپ نے اس شرط پر حلقہ اسلام سے باہر رہنے کی اجازت دے دی تھی
کہ وہ جزیہ ادا کر کے آپ کی سیاسی سیادت کو تسلیم کر لیں۔ لیکن اس کے [illegible] آپ نے

ان کا اور دوسرے تمام غیر مسلموں کا مکّہ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے داخلہ ممنوع قرار دے کر انھیں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے بے دخل کر دیا۔[۱۰]

اُمّت کی ہدایت اور رہبری کی خاطر اللہ تعالیٰ کی طرف سے محمد صلی اللہ علیہ وسلّم پر وقتاً فوقتاً جو وحی آتی تھی اسے آپ کی وفات کے بعد کتاب کی شکل میں قرآن کے نام سے جمع کر دیا گیا۔ رسول اللہ صلعم کے خیالات و مقاصد سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے قرآن ہی بنیادی ماخذ ہے۔ اگرچہ حالات کے تحت بعض مسائل میں ایک سے زائد احکامات ملتے ہیں لیکن نئے حکم کے ساتھ ساتھ آپ کے منسوخ کردہ احکامات کو بھی قرآن میں محفوظ کر لیا گیا ہے[۱۱]۔ قرآن ان مسائل پر جو فوری اہمیت کے حامل نہ تھے یا آپ کے سامنے پیش نہیں آئے تھے، زیادہ روشنی نہیں ڈالتا۔ اس قسم کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا اسلام تمام عالم کے لیے تھا یا وہ صرف عرب والوں کے لئے آیا تھا۔ اہلِ کتاب کو جزیہ کی ادائگی کے بعد اپنے مذہب پر باقی رہنے کی اجازت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کے خیال میں جزیرہ نمائے عرب میں بھی تمام لوگوں کا مسلمان ہو جانا ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ اسلام میں مکّہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ بھی معنی خیز بات ہے۔ ابتداءً جزیرہ نمائے عرب کے باہر کے لوگوں کی نظروں میں مکّہ کی کوئی اہمیت نہ تھی اس لیے کعبہ کو بیت المقدس (اُرُوشلم) کے بجائے نماز کے لیے قبلہ مقرّر کرنے سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت کا رُجحان عرب ہی کی طرف تھا۔ بہر حال اس مسئلہ کو خواہ کسی طرح بھی دیکھا جائے واقعہ یہ ہے کہ اسلام نہ صرف عرب کے باہر پھیلا بلکہ عرب کو مذہب اسلام میں ایک اہم مقام بھی حاصل ہوا۔ اس اہمیت کا ایک سبب تو خود مکّہ ہے، اور دوسرا عربی زبان ہے جو صرف قرآن کی زبان نہیں بلکہ پوری دُنیا کے مُسلمانوں کی عبادتی زبان ہے۔ درحقیقت مسلمانوں کے نزدیک عربی نے اس طرح متبرک زبان کی حیثیت اختیار کر لی جیسے عبرانی زبان یہودیوں کے لیے ہے۔ اور قوم و وطن کے اختلاف کے باوجود دُنیا کے تقریباً تمام مسلمانوں نے اپنی مقامی زبانوں کے لیے عربی رسم الخط کو اختیار کر لیا۔ ۱۹۲۸ء تک جب کہ ترکی نے سرکاری طور سے اپنی زبان کے لیے عربی کے بجائے لاطینی رسم الخط اختیار نہیں کیا تھا، یہ کہا جا سکتا تھا کہ شامی عیسائیوں کو چھوڑ کر عربی رسم الخط کا استعمال کسی شخص یا قوم کے مسلمان ہونے کی پہچان تھی۔

آنحضرتؐ کی حیات میں اسلام عرب کے باہر تک نہیں پہنچا تھا۔ مورخین[۱۲] بتاتے ہیں کہ

۸ ہجری/۶۲۹ء میں آپ نے ایک سفارت شام میں بھیجی تھی۔ اگرچہ بلا ثبوت یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ آپ نے سفرا کو شہنشاہ ہرقل کے پاس اسلام کی دعوت لے کر بھیجا تھا لیکن درحقیقت اس سفارت کا مقصد ابھی تک پورے طور سے واضح نہیں ہو سکا ہے۔ سفرا شہید کر دیے گئے اور ان کے خون کا بدلہ لینے کے لیے شہنشاہ کی عرب رعایا کے خلاف جو فوج بھیجی گئی اسے غزوہ موتہ میں شکست ہوئی۔ اس شکست کا انتقام لینے کے لیے ایک دوسری فوج تیار ہی کی جا رہی تھی کہ (۸ جون ۶۳۲ء کو) آنحضرتؐ کی وفات ہو گئی۔ اسلام کے ڈھالے ہوئے رشتہ میں چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ایک بہت مضبوط کڑی کی حیثیت رکھتی تھی اس لیے آپ کے اوجھل ہو جانے کا مطلب شکست و ریخت تھا۔ نومسلم بدوی قبائل نے جن پر اسلام کا اثر ابھی پورے طور سے نہیں ہو پایا تھا ہر طرف بغاوت شروع کر دی اور بہت سے لوگ رسالت کے جھوٹے دعویداروں کے ساتھ ہو لیے۔ مدینہ، مکہ اور پڑوسی شہر طائف کی وفاداری برقرار رہی۔ لیکن وہاں کے لوگوں کے سامنے بھی مناسب لیڈر کی تلاش کا مسئلہ سر اٹھائے کھڑا تھا۔ امتِ مسلمہ جس شخص کے سامنے جھک سکتی تھی وہ عمرؓ تھے لیکن مہاجر ہونے کے باعث ان کا شمار اہالیانِ مدینہ میں نہیں ہوتا تھا اور مدینہ کے لوگ اصرار کر رہے تھے کہ خلافت کی ذمہ داری ان کے کسی شخص کو سونپی جائے۔ ایسے موقع پر حضرت عمرؓ نے جو صورت حال پر قابو پانے کی صلاحیت رکھتے تھے، اپنے بجائے آنحضرتؐ کے خسر حضرت ابوبکرؓ کو آگے بڑھا دیا اور ان کے ہاتھ پر لوگوں سے بیعت کرا کے مہاجرین اور انصار میں مصالحت کرا دی۔ اس طرح حضرت ابوبکرؓ آنحضرتؐ کے جانشین کی حیثیت سے پہلے خلیفہ مقرر ہوئے۔

شام پر چڑھائی کرنے کے لیے جو دستہ تیار کیا گیا تھا اسے کام میں لانے کی ذمہ داری اب خلیفہ کے سر تھی۔ اس دستہ کا بہترین مصرف تو یہ ہوتا کہ اسے باغی قبائل کی سرکوبی کے لیے بھیجا جاتا لیکن خلیفہ نے لوگوں کے مشورہ کے خلاف اسے وہیں جانے کا حکم دیا جہاں رسول صلی اللہ علیہ وسلم اسے بھیجنا چاہتے تھے۔ اس طرح وہ دستہ جسے تعداد کے لحاظ سے ایک حملہ آور جتھا کہنا چاہیے شام کی سرحدوں پر بسی ہوئی شہنشاہ روم کی عرب رعایا کے خلاف تیزی سے پیش قدمی کر کے فوراً ہی واپس آگیا۔ چونکہ حضرت ابوبکر باغی قبائلیوں کو دبانے اور ان پر اسلامی قوانین نافذ کرنے میں مشغول تھے اس لیے جنگی لحاظ سے اس دستہ کی مدینہ میں موجودگی ضروری تھی۔ مدینہ کے پےدرپے حملوں کے بعد اگرچہ حضرت ابوبکرؓ شرپسندوں

کو دبانے میں کامیاب ہو گئے لیکن انھیں فوری طور سے مسلمانوں کے اس استحکام کو واپس لانے میں کامیابی نہ ہو سکی جو عرب میں آنحضرت صلعم کی زندگی کے آخری دنوں میں نظر آتا تھا۔ یہ بات اس وقت جا کر حاصل ہوئی جب خلیفہ نے بڑوسی علاقوں میں فوجی دستے بھیجنے شروع کیے۔ اس طرح ایک طرف تو فوجیوں کی خواہش جنگ کو تسکین ہوئی دوسری طرف ان کی سابقہ خدمات کا معاوضہ مال غنیمت کی شکل میں انھیں دیا جانے لگا۔ ان دستوں کو ایسے دلچسپ اور پُرمنفعت کام کے لیے باہر جاتے دیکھ کر بہت سارے باغی قبائل بھی وفاداری پر آمادہ ہو گئے۔ ملک کے تین اطراف پیش قدمی کرنے کے لیے بحری وسائل نقل و حمل کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔ شمال میں بازنطینی اور فارس کے صوبے واقع تھے جو اپنے مرکز سے اتنی دور تھے کہ زیادہ نقصان کا خطرہ لیے بغیر ان پر آسانی سے حملہ کیا جا سکتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اتنے دولت مند تھے کہ وہاں سے کافی مالِ غنیمت ملنے کی توقع کی جا سکتی تھی۔ سب سے پہلا حملہ ۶۳۳ء (۱۲ھ) میں حضرت سیف اللہ خالد بن ولید کی ماتحتی میں قریب ترین علاقہ، عراق عربی پر کیا گیا جو اس وقت حکومتِ فارس کا ایک صوبہ تھا۔ دریائے فرات کے کنارے کئی ایک متمول شہر آباد تھے۔ انھیں میں ایک شہر حیرہ بھی تھا۔ جو بشپ (اسقف) کے حلقہ اقتدار میں تھا اور عیسائیوں کی ایک بڑی آبادی وہاں رہتی تھی۔ معمولی سی مدافعت کے بعد تقریباً سب ہی نے شکست تسلیم کر لی اور آئندہ کے حملوں سے محفوظ رہنے کی خاطر سالانہ ٹیکس دینا منظور کر لیا۔ اس سلسلے میں عہد شکنی کا جو انجام ہوا اُسے ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ جس وقت خالد بن ولید کی فوجیں فرات کے ساحلی علاقوں میں نقل و حرکت کر رہی تھیں اسی وقت خلیفہ اوّل حضرت ابوبکرؓ نے تقریباً، ہزار قبائلیوں پر مشتمل ایک فوج فلسطین اور شام کے خلاف بھیجی۔ یہ قبائلی زیادہ تر جنوبی عرب سے آئے تھے اور میدانِ جنگ میں اپنے بیوی بچّوں کو بھی ساتھ لے گئے تھے گویا وہ لڑنے کی نیت سے نہیں بلکہ وہاں مستقل طور سے بسنے کے لیے گئے تھے[15] ہر سنگ راہ اور بازنطینی فوجوں کی مضبوط مدافعت کے باوجود عربی فوج دشمنوں کی صفوں کو چیرتی پھاڑتی بحر گلیلی بلکہ اس کے آگے تک جا پہنچی۔ وہاں رومی سپہ سالار کے ہاتھوں شکست کا منہ دیکھنا پڑا اور اس شکست کی خبر مدینہ [illegible] ں وقت پہنچی جب حضرت خالد عراق سے واپس آچکے تھے، انھیں فوراً ہی نئی کمک کے ساتھ اسلامی فوج کی مدد کے لیے فلسطین کے محاذ پر بھیج دیا گیا۔ ان کی آمد سے شکست خوردہ فوجیوں کی ہمت بندھ گئی اور انھوں نے

نئے سرے سے وادئ اردن کی طرف پیش قدمی کی جس میں انھیں اب کی بار بہت ہی معمولی مدافعت کا سامنا کرنا پڑا۔

اگرچہ شامیوں کی شکست میں حضرت خالد کی جنگی صلاحیتوں کو بہت بڑا دخل ہے۔ لیکن یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ شہری آبادی کے برخلاف دیہاتوں کے رہنے والے عیسائی اپنے اوپر حملہ آوروں کی نسل سے تعلق رکھتے تھے اس وجہ سے ان سے قربت محسوس کرتے تھے۔ ان عربوں نے اگرچہ عیسائیت قبول کر لی تھی لیکن درحقیقت وہ پورے طور سے عیسائی عقیدہ کو اپنا نہیں سکے تھے۔ علاوہ ازیں باہم رقیب کلیساؤں کی فلسفیانہ موشگافیوں کے باعث جو کسانوں اور دہقانوں کی فہم سے بالاتر تھیں، یہ لوگ حملہ آور مسلمانوں کی گود میں چلے گئے۔ حملہ آور ان کی زبان سے ملتی جلتی زبان بولتے تھے اور جو نیا مذہب لائے تھے وہ بظاہر ان سے عقیدہ کی کسی بڑی تبدیلی کا مطالبہ بھی نہیں کرتا تھا۔ پھر یہ بات بھی تھی کہ اس نئے مذہب کو قبول کر لینے کے بعد انھیں سابقہ جبری ٹیکسوں اور سرکاری استحصال سے بہت آسانی کے ساتھ نجات مل سکتی تھی۔

سیاسی نقطہ نظر سے بھی عربوں کی اطاعت گزاری صرف آقا کی تبدیلی کے مرادف تھا، اور چونکہ رومن طریق حیات اور عقائد و خیالات کا شامیوں پر بہت ہی معمولی اثر تھا اس لئے تبدیلی کو قبول کرنے میں انھیں کوئی خاص جدّ و جہد نہیں کرنی پڑی۔

مارچ ۶۳۵ء میں جب حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو حضرت خالد بن ولید دمشق کی دیواروں تک جا پہنچے، جس نے چھ ماہ کے محاصرہ کے بعد ہتھیار ڈال دیئے۔ دمشق کی شکست کے بعد حملہ آوروں کے لیے شام کی تمام راہیں کھل گئیں۔ لیکن خاص فلسطین جسے بحری سہولتوں کے باعث بزنطینی مرکز سے مدد پہنچ سکتی تھی۔ رومی اقتدار میں رہا ۔۔۔ میں رومیوں نے عرب اور دمشق کے درمیان مسلمانوں کے وسائل نقل و حمل میں خنجر... کرنا چاہا۔ مگر ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہو سکی۔ اس سال کے ماہ اگست میں یرموک کے ساحل پر رومیوں کو سخت شکست ہوئی اور مسلمانوں کے لیے فلسطین تک کا راستہ صاف ہو گیا۔ رومی فوجی چھاؤنیاں یکے بعد دیگرے اٹھتی چلی گئیں، اور یروشلم کی مدافعت کی ... کے باوجود ۶۴۰ء کے ختم ہونے سے پہلے ہی فلسطین کو بھی پوری طرح شکست ہو گئی۔

شامی علاقے میں جنگ کے ساتھ ساتھ عرب حملہ آوروں کے بڑے بڑے دستے دوسری

سمتوں کی طرف بھی بڑھ رہے تھے۔ ۶۳۶ء میں عرب کے مشرقی شہر عمان سے ایک بحری دستہ تھانہ (بمبئی) کی طرف گیا۔ اگلے پچاس برسوں میں ہندوستان پر ہونے والے دوسرے حملوں کی طرح اس حملے میں بھی تھوڑے سے مالِ غنیمت کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ حضرت عمرؓ نے اسے اتنی شدت سے ناپسند کیا کہ انھوں نے دستہ کی واپسی پر اس کے سپہ سالار کو ایک خط میں لکھا کہ اگر دستے کے کچھ لوگ اس جنگ میں کام آ گئے ہوتے تو پھر سپہ سالار کے رشتہ داروں میں سے اتنے ہی لوگوں کو قصاص میں اپنی جان کی قربانی دینی پڑتی۔

ایران میں صورت دوسری تھی مسلمانوں کی پہلی کامیابی کے بعد دریائے فرات پر ۶۳۴ء میں عرب اور ایرانی فوجوں کی دوبارہ مڈبھیڑ ہوئی۔ اس مرتبہ مثنیٰؓ کی سپہ سالاری میں آنے والے حملہ آوروں کو اگرچہ ایرانی فوجوں کے ہاتھوں شکست اُٹھانی پڑی لیکن یہ شکست عارضی ثابت ہوئی کیونکہ حضرت عمر کے حکم سے کئے گئے کئی ایک حملوں کے بعد ایک فاتحانہ حملہ کوفہ کے قریب بویت نامی مقام پر اکتوبر ۶۳۵ء میں کیا گیا۔ اس فتح سے مسلمانوں کا اعتماد پھر سے بحال ہو گیا۔ اسی سال عراق کے جنوبی حصہ میں دریائے دجلہ اور فرات کے سنگم پر اُبلّا نامی قصبہ پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا اس طرح ایرانیوں کے لیے فارس کے صوبہ سے کمک حاصل کرنے کا امکان ختم ہو گیا۔ یرموک کے مقام پر بازنطینیوں کی شکست کے بعد مسلمان فوجیوں کی ایک خاصی بڑی تعداد کسی دوسری جگہ خدمت کے لیے موجود تھی۔ حضرت عمر نے ان میں سے بہتوں کو فرات کے مشرقی علاقوں میں لڑتی ہوئی مسلم فوجوں کی مدد کے لیے روانہ کر دیا۔

ان کا پہلا کام تو شہر حیرہ کو دوبارہ فتح کرنا تھا جس نے پہلے مسلمان فاتح سیف اللہ خالد بن ولید کے ساتھ کیے ہوئے عہدنامہ کو توڑ دیا تھا۔ اس کامیابی کے بعد قادسیہ کا مضبوط ترین ایرانی قلعہ بھی مسلمانوں کے لیے کھل گیا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے سلوقیہ اور طیسیفوں کے جڑواں شہر مدائن تک جو ایرانیوں کا سرمائی دارالسلطنت تھا، راستہ صاف ہو گیا۔ جولائی ۶۳۷ء میں مدائن کو شکست ہوئی اور مسلم سپہ سالار کو یہ شہر ملحقہ علاقوں پر حملہ کرنے کے لیے فوجی نقطہ نظر سے بہت ہی مناسب نظر آیا۔ بہرحال حضرت عمرؓ نے جو جنگی معاملات میں اپنی صوابدید پر پورا بھروسہ رکھتے تھے، مدائن کو دشمن علاقہ کے بہت اندر ہونے کے باعث فوجی نقل و حرکت کا مرکز بنانے کے لیے غیر مناسب

سمجھا اور عرب سرحد کے قریب ایک دوسرے مقام کو چھاؤنی بنانے کا حکم دیا۔ اس ترکیب سے رسل و رسائل کا راستہ بہت حد تک مختصر ہو گیا اور آپ نے سختی سے ہدایت کر دی کہ اس کے بعد سے دجلہ کے مشرق میں مزید فوجی کارروائی نہ کی جائے۔

مذکورہ بالا حکم میں دجلہ کے کنارے کنارے شمال کی طرف بڑھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۶۴۱ء تک پورا مغربی عراق اور موصل تک میسوپوٹامیہ کا علاقہ مسلمانوں کے ہاتھ میں آگیا، اور ان کی فوجیں آرمینیا تک پہنچ گئیں۔ وہاں مسلمان بس منقولہ جائدادوں ہی کو لوٹ سکے کیونکہ آرمینیا والوں نے نہ صرف اپنی مذہبی آزادی، جاگیرداری کے ادارے اور نظام زمینداری کو بچائے رکھا بلکہ حملہ آوروں سے مدافعت بھی کرتے رہے۔ لیکن اس موقع پر بھی ان کے سماجی نظام نے جس کی رو سے ہر خاندان ایک علیحدہ اکائی ہوتا تھا انھیں متحد ہونے سے روکے رکھا اور اس طرح عربوں کو اندر گھس آنے کا موقع مل گیا۔

انھیں وجوہات کی بنا پر میسوپوٹامیہ کے دوسرے علاقوں کے لوگ بھی عربوں کے سامنے جھکنے پر مجبور ہو گئے جنھوں نے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کے قدیمی مذاہب آتش پرستی، عیسائیت یا بت پرستی پر باقی رہنے کی اجازت دے رکھی تھی۔

کاففقاز اور طوروس کے درمیانی علاقہ کی بقیہ بستی کے لوگوں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا اور وہاں پر مذہب بہت تیزی کے ساتھ پھیلا۔ لیکن آرمینیا کی طرح طوروس کے مغربی علاقے میں بھی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ غالباً بازنطینی علاقے سے قربت کے باعث ایشیائے کوچک کے باشندوں کو حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کی ہمت پڑی۔ بہرحال ایک زمانے سے یونانی اقتدار میں رہنے کے باعث یہاں کے لوگ نئے آقا کی ماتحتی میں آنے پر بخوشی راضی نہیں ہوئے۔ ایشیائے کوچک پر پہلا حملہ ۲۰ھ (۶۴۱ء) میں ہوا، جس میں کچھ تھوڑا سا مال غنیمت ہاتھ آیا۔ اگلے چند برسوں تک مسلسل حملے ہوتے رہے اور ہر حملے میں فاتحین بتدریج تھوڑا آگے بڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ ۳۲ھ ۶۵۲ء میں عرب فوجیں قسطنطنیہ کے سامنے آ کھڑی ہوئیں۔ لیکن مسلم فوجی چوکی انطاکیہ سے کبھی بھی آگے نہیں بڑھی جہاں پر امیر معاویہ (۶۶۱ – ۶۸۰) نے ایک ایرانی محافظ دستہ تعینات کر دیا تھا۔ اور باوجود یکہ ایشیائے کوچک کے قلب میں مسلمان فوجوں نے کئی سردیاں گزاریں، بلکہ ایک موقع پر تو انھوں نے ... حملہ بھی کیا لیکن اس پورے علاقے پر ان کا اقتدار غیر مستقل ہی رہا۔ جہاں تک مستقل قبضہ کا

تعلق ہے اگلے چند برسوں تک حالات میں نہ تو کوئی خاص ترقی ہوئی اور نہ ہی قسطنطنیہ پر ۷۱۷ء میں خلیفہ سلیمان کے بھائی مسلمہ کی چڑھائی تک کوئی قابلِ ذکر حملہ ہوا۔

ایشیائے کوچک سے گزر کر مختلف شہروں کو فتح کرتے ہوئے عرب سپہ سالار نے سردیوں کے زمانے میں اپنی فوجیں رومی علاقے میں پہنچا دیں، اور اس طرح میسوپوٹامیہ سے خلیفہ کی بھیجی ہوئی امدادی فوج کے سہارے دارالسلطنت پر حملہ کر دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک بحری بیڑہ بھی عمر ابن ہبیرہ کی قیادت میں مغرب کی طرف سے آیا تاکہ درہ دانیال اور باسفورس کی راہ کو روک سکے۔ اس بیڑے نے فوجیوں کو آبنائے کے یورپی کنارے پر اتارنے میں بڑا کام کیا، جہاں مسلمہ نے اس خیال سے شہر کا پوری طرح محاصرہ کر رکھا تھا کہ اگر براہِ راست حملہ سے شہر پر قبضہ نہ ہو سکا تو وہاں کے لوگ بھوک پیاس سے بے تاب ہو کر ہتھیار ڈال دیں گے۔
اگرچہ محاصرہ کے دوران انھیں مصر اور شام کے بحری بیڑہ کی مدد حاصل تھی لیکن ان کی اپنی بری فوج فتح کے لیے کافی نہیں تھی۔ ان کے بیڑے کو دشمن کی آتشیں کشتیوں نے ناقابلِ فہم اور ہیبتناک اور بارودی آگ سے تباہ کر دیا۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ سخت ترین سردی کے باعث خوراک اور لباس کی قلت ہو گئی جس کی وجہ سے ان کے ہزاروں سپاہی جاں بحق ہو گئے۔ محاصرہ تیرہ مہینوں تک باقی رہا حتیٰ کہ نئے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ء) نے ناامید ہو کر واپسی کا حکم دے دیا۔
گبن کا بیان ہے کہ ایشیائی علاقوں اور ماورائے ارض روم کے اوپر بغیر کسی تاخیر اور چھیڑ چھاڑ کے عرب سواروں کا حملہ ہوا۔ لیکن بیتینیا کے کنارے ان کی ایک فوج کا قلع قمع ہو گیا اور جو بیڑہ باقی رہ گیا تھا وہ آگ اور طوفان کی نذر ہو گیا۔ کُل ۵ بادبانی کشتیاں اس ناقابلِ یقین شکست کی داستان سنانے کے لیے اسکندریہ کی بندرگاہ تک پہنچ سکیں۔[۱]

بزنطینی سلطنت یا ایشیائے کوچک کو عرب فتح نہ کر سکے، ویسے وقت آجانے پر دوسرے مسلمانوں کا ان علاقوں پر قبضہ ضرور ہوا۔ دسویں صدی (عیسوی) میں پے درپے تین بزنطینی جنرلوں نیسی فورس فوکاس، زِمِسکس اور بسی لیوث نے انھیں شام وراایشیا۔ ئے کوچک کے مختلف شہروں سے پسپا ہو جانے پر مجبور کر دیا تھا۔ نویں صدی ہجری کا مورخ بلاذری اپنی کتاب فتوح البلدان میں لکھتا ہے کہ عمر اور عثمان کے زمانے میں انطاکیہ اور اس کے مثل دوسرے شہر جنھیں ہارون الرشید کے زمانے میں عواصم ("دفاع" یا مضبوط مراکز) کہا جانے لگا تھا شام کی شمالی سرحد کا کام دیتے تھے۔ اس

سلسلے میں وہ مزید لکھتا ہے کہ "مسلمان جس طرح آج تارسوس کے پار والے علاقوں پر حملہ کرتے رہتے ہیں اسی طرح وہ اس وقت مذکورہ بالا سرحدوں سے آگے بڑھ کر چڑھائی کیا کرتے تھے۔ اسکندرونہ (اسٹنس کے مطابق اسکندریہ) اور تارسوس کے درمیان اسی قسم کے رومی قلعے اور اسلحہ خانے موجود تھے جن سے آج مسلمان دوچار ہیں۔" دسویں صدی کے بزنطینی سپہ سالاران بعض "مضبوط مراکز" سے جو حضرت عمرؓ کے زمانے سے عربوں کے قبضہ میں چلے آرہے تھے مسلمانوں کو نکال باہر کرنے میں کامیاب ہوسکے لیکن سلجوقیوں کی آمد کے بعد یہ علاقے دوبارہ مسلمانوں کے قبضہ میں آگئے۔

ایشیائے کوچک کے مسلم علاقوں کے بیان میں ہم تقریباً تین صدیاں آگے بڑھ گئے ہیں، اس لیے ہمیں اب دوسرے علاقوں کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ شمالی ایران کے علاقوں پر پیش قدمی کے سلسلے میں حضرت عمرؓ نے بہت ہی محتاط پالیسی اختیار کی تھی اُنھوں نے مدائن پر کامیاب حملہ کے بعد اپنی فوجوں کو فرات کے علاقے میں واپس بلوا لیا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ایرانیوں نے بہت سخت جوابی حملہ کیا اور حضرت عمر کو یہ سوچنے پر مجبور ہونا پڑا کہ آیا انھیں بالکل ہی پیچھے ہٹ جانا چاہیے یا آگے بڑھ کر مفتوحہ علاقوں کی حفاظت کا انتظام کرنا چاہیئے۔ دشمن کو کچلنے اور مسلمانوں کی عزت کو بچانے کا صرف یہی راستہ رہ گیا تھا کہ وہ ایران پر فوجی حملہ دوبارہ شروع کردیں۔ خود ان کے فوجیوں کی دلی خواہش نے بھی انھیں یہی فیصلہ کرنے میں مدد پہنچائی اور انھوں نے فرات میں تعینات فوج کو پیش قدمی کرنے کا حکم دے دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے بصرہ کے گورنر کو دریائے کارون سے سیراب ہونے والے صوبے خوزستان پر جو خلیج فارس کے دہانے پر واقع تھا، حملہ کرنے کو کہا۔ گورنر نے عمان سے ایک فوجی دستہ خلیج کے پار فارس کے ساحلی جزیروں پر قبضہ کرنے اور ملک پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا۔ یہ دونوں منصوبے کامیاب رہے اور جزیرہ ابرکوان کے ساتھ ساتھ ملک کے کئی ایک شہروں مثلاً توآج، سابور، اصطخر، اور ارّجان پر قبضہ ہوگیا۔

شمال کی طرف عراق میں کوفہ کی فرات چھاؤنی میں متعین فوجوں کے ذریعہ بابل سے کے خراسان جانے والی شاہراہ سے ہوکر ایران پر فوجی پیش قدمی کی رفتار تیز کی گئی اور سنہ ۶۴۰ء میں حلوان شہر پر قبضہ ہوگیا۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ عرب حمایہ اور شاہراہ خراسان کے

ساتھ ساتھ آگے بڑھتے گئے یہاں تک کہ وہ کوہ بے ستون (جس پر دارا کے مشہور کتبات کھدے ہوئے ہیں) سے گزر کر نہاوند کے میدان میں داخل ہوگئے یہ جگہ الوند پہاڑ کے میدان میں واقع تھی اور اس کے ذریعے جنوب مغرب میں واقع ہمدان کی سڑک کی حفاظت ہوتی تھی۔ یہاں پر عربوں کا مقابلہ ان تمام ایرانی افواج سے ہوا جنھیں شاہ فارس یزدگرد سوم جمع کر سکتا تھا۔ یزدگرد کی فوجوں کو فرات کے کنارے قادسیہ کے میدان میں عربوں کے ہاتھوں پہلے ہی شکست ہو چکی تھی اور دارالسلطنت مدائن کے ہاتھ سے نکل جانے کے بعد اسے معلوم ہو گیا تھا کہ اگر اس نے پوری قوت سے حملہ کو نہ روکا تو نتیجہ کیا ہوگا۔ نہاوند کے میدان میں اس کی پوری سلطنت کا فیصلہ ہونے والا تھا اس وجہ سے اس نے سلطنت کے کونے کونے سے ان تمام مردوں کو اپنی فوج میں بھر لیا تھا جو میدانِ جنگ کے قابل تھے یہ لوگ مجبوراً جنگ میں شریک ہوئے تھے اس وجہ سے تعداد کے اعتبار سے عربوں سے بہت زیادہ ہونے کے باوجود، بے دلی سے لڑے اور بہ آسانی ان حملہ آوروں سے شکست کھا گئے جو ہرے بھرے ملک کو لوٹنے کے لیے بے تاب تھے اور ایرانیوں سے مذہبی اور نسلی اختلافات کے باعث دلی نفرت کرتے تھے اور انھیں بے نام و نشان کر دینا چاہتے تھے۔ یزدگرد کی دشواریاں اس وجہ سے اور بھی بڑھ گئی تھیں کہ دوسری طرف سے خوزستان کے علاقہ پر بصرہ کے گورنر ابو موسیٰ اشعری کی سرکردگی میں عرب جیالوں نے دھاوا بول دیا تھا، اسی وجہ سے جب نہاوند کے میدان میں دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ ہوئی تو ایرانی فوجیں شکست کھا کر بھاگ کھڑی ہوئیں اور انھیں کے ساتھ ساتھ خوف زدہ بادشاہ بھی فرار ہو گیا۔

بہر حال ایران رقبہ اور آبادی کے اعتبار سے اتنا بڑا ملک تھا کہ اسلامی فوجوں کے لیے اسے فوراً مطیع کر لینا مشکل تھا۔ اس کے علاوہ چھوٹے چھوٹے مقامی حکمران اور قدیم پارسی مذہب کے پروہتوں کا لوگوں پر اتنا زیادہ اثر تھا کہ اسے ایک ہی جھٹکے میں ختم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ خلیفہ حضرت عمرؓ نے اس بات کو فوراً ہی محسوس کر لیا اور نہاوند کی جنگ کے بعد ایران کو باقاعدہ مطیع کرنے کی کوئی فوری کوشش نہیں کی۔ اس کے بجائے انھیں یہ مناسب معلوم ہوا کہ مفتوحہ علاقے کو تقسیم کر کے کوفہ اور بصرہ میں متعین فوجی سپہ سالاروں کی نگرانی میں دے دیں۔ اب یہ ان کی ذمہ داری تھی کہ وہ شکست خوردہ ایرانیوں پر نظر رکھیں، ان سے خراج وصول کریں اور اگر ممکن ہو تو اپنے علاقہ میں اضافہ

بھی کریں۔ اس وقت بڑے پیمانے پر لوگوں میں تبدیل مذہب کبھی نہیں ہوا۔ اگرچہ آتش پرستوں کو اہل کتاب ہونے کی رعایت پہلے سے حاصل نہ تھی لیکن ان کی تعداد کے پیش نظر انھیں اس رعایت سے محروم بھی نہیں کیا جا سکتا تھا اس لئے ایک زمانہ تک جزیہ نے انھیں تبدیل مذہب سے بچائے رکھا۔ اس کے باوجود بہت سارے لوگ اپنی ذاتی مصلحتوں کے باعث یا موبد پروہتوں کے ظلم وستم سے تنگ آکر مسلمان ہو گئے۔ ایسے لوگوں کی تعداد رفتہ رفتہ بڑھتی ہی گئی۔ اس طرح دسویں بلکہ گیارھویں صدی (عیسوی) تک پہنچتے پہنچتے پورا ایران مسلمان ہو گیا۔

اگرچہ فوری طور پر پورے ملک کو عرب کی مرکزی حکومت کے تحت لانا ممکن نہ تھا تاہم ایران پر فوجی تسلط آہستہ آہستہ بڑھتا ہی گیا۔ نہاوند کی جنگ کے بعد کوفہ کے حکام کے فرستادہ سپہ سالار نے شاہراہ خراسان کی طرف پیش قدمی جاری رکھی اور الوند کے سلسلہ کو جسے آج کل درّہ اسد آباد کہا جاتا ہے، پار کر کے اس نے ہمدان اور رے ایسے اہم شہروں پر قبضہ کر لیا۔ اس کے حملے نے مواصلات کے اصل راستہ سے پرے شمال اور شمال مغرب کے علاقوں کی طرف رُخ کیا۔ اس طرح ۶۴۳ء میں اس نے صوبہ آذربائیجان پر حملہ کیا اور قزوین کے مقام پر دیلمیوں کی ایک فوج کو جو اس کی پیش قدمی کو روکنے کے لیے بحر قزوین کے جنوبی کناروں سے آئی تھی منتشر کیا اور آرمینیا میں اریوان اور ارارات پر حملہ کیا۔

۶۴۴ء میں ایک ایرانی النسل عیسائی نے شمالی ایران پر حملہ آور مسلم فوج کے جنرل کے خلاف اپنی درخواست کے نامنظور ہو جانے کے بعد حضرت عمر کو شہید کر دیا۔ لیکن اشاعت اسلام پر نہ تو خلفاء کی تبدیلی اثر انداز ہوئی اور نہ ہی مقبوضہ علاقوں میں بار بار ہونے والی بغاوتوں کا کچھ اثر پڑا۔ ایران کا مشرقی علاقہ حضرت عثمان کے عہد میں ان مسلم فوجوں نے فتح کر لیا جو وقتاً فوقتاً بصرہ سے بھیجی جاتی تھیں اور جنھیں وہیں سے ہدایتیں دی جاتی تھیں۔ خراسان کے وسیع وعریض صوبے میں یکے بعد دیگرے بڑے بڑے شہر شکست کھاتے چلے گئے اور ۶۵۲ء تک ہرات، نیشاپور، بادغیس اور سرخس پر قبضہ ہو گیا اور صوبہ سیستان بھی زیر نگیں آ گیا۔ دو سال بعد فاریاب، جوزجان اور تخارستان سرنگوں ہو گئے۔

مقبوضہ علاقوں میں زرعی اراضی دو قوانین کے تحت تھی۔ جہاں باشندوں نے پرامن

طور پر شکست تسلیم کرلی تھی وہاں انھیں زمین اپنے ہی قبضہ میں رکھنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ ایک دانشمندانہ فیصلہ کے تحت کسی مسلمان سپاہی کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ ذاتی طور سے مفتوحہ علاقے کا کوئی حصہ اپنے قبضہ میں رکھے۔ قدیم مالکوں کو اجازت تھی کہ وہ خراج اور جزیہ کی ادائیگی پر زمین اپنے ہی قبضہ میں رکھیں وہ اپنی جائداد ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کر سکتے تھے لیکن یہ جائداد کوئی فاتح مسلمان نہیں خرید سکتا تھا۔ اس کے برعکس جن شہروں کے باشندے بذریعہ جنگ مطیع کیے جاتے تھے وہاں قاعدہ یہ تھا کہ ان کی زمینیں مسلمانوں کے عمومی مفاد کے لیے بحق سرکار ضبط کرلی جاتی تھیں لیکن کوئی مسلمان ان زمینوں پر انفرادی قبضہ نہیں کر سکتا تھا۔ ان زمینوں پر اصل باشندے ہی پیداوار کا ایک حصہ دینے کی شرط پر کاشت کاری کرتے تھے لیکن وہ یہ زمین کسی اور کو بیچ نہیں سکتے تھے۔ مفتوحہ باشندوں پر صرف یہ پابندی تھی کہ اگر وہ ایک بار اسلام قبول کرلیں تو پھر وہ اپنے پرانے عقیدہ کی طرف رجوع نہیں کر سکتے تھے۔ ارتداد کا مطلب تھا موت۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے فاتحین کو ہر جگہ یکساں کامیابی نہیں ہوئی۔ بعض بعض جگہوں پر فوج کشی کے ساتھ ساتھ مصلحت آمیزی کا سہارا بھی لیا گیا۔ بعض ایرانی مرزبانوں علاقائی زمینداروں کو ٹیکس ادائیگی کی بنیاد پر، بلکہ اگر ان میں سے کوئی مضبوط حیثیت کا مالک ہوتا تو ٹیکس کی ادائیگی کے بھی یہ حق دیا گیا کہ وہ اپنے علاقہ پر قدرے ترمیم کے ساتھ اپنی خودمختاری برقرار رکھیں۔ سرکاری طور پر فوجی حملوں کے علاوہ چھوٹی موٹی لڑائیاں ہر وقت ہی ہوتی رہتی تھیں۔ عرب قبائل لوٹ مار کی غرض سے اپنی مرضی سے بھی لڑائیاں کرتے رہتے تھے۔ دارالخلافہ سے دور ہونے کے باعث عرب جنرل اس بات کی پرواہ کیے بغیر کہ ان کے جانے کے بعد نیم مطیع علاقوں پر کیا گزرے گی، بہت حد تک آزادی کے ساتھ اپنا دباؤ مشرق کی طرف بڑھاتے رہتے تھے۔ سنہ ۶۶۱ء یا سنہ ۶۶۲ء میں خاندان بنو امیہ کے بانی امیر معاویہ کے خلیفہ ہونے کے بعد کابل پر پہلی بار مسلمان فوج نے حملہ کیا۔ اس کے بعد ہی دوسری فوج کشی میں بلخ بھی مسلمانوں کے تسلط میں آ گیا۔

یہ جاننے کے لیے کہ حملہ آوروں کی قسمت میں اتار چڑھاؤ بھی آتا رہتا تھا ذہن میں رکھنا چاہیے کہ سنہ ۶۴۰ء کے بعد چار سال کے جنگی وقائع خراسان میں مسلسل نمودار ہونے والی بغاوتوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مقامی طور پر اتنی زبردست مخالفتیں بھی ہوتیں کہ کچھ

دنوں کے لیے پیش قدمی بالکل رُک جاتی۔ اگرچہ اسے ثابت کرنے کے لیے کوئی دستاویز موجود نہیں ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ عارضی طور پر عرب فوجوں کو ان علاقوں کی طرف پسپائی اختیار کرنی پڑی ہو جن پر ان کا مکمل قبضہ تھا۔ بہر حال ۶۶۴ء تک انھوں نے پھر اتنی قوت اکٹھی کر لی کہ وہ باغیوں کو شکست دے سکیں اور اپنی پیش قدمی جاری رکھ سکیں۔ غزنی پر قبضہ ہو گیا اور ایک سال بعد کابل پر زیادہ فیصلہ کن حملہ ہوا جس کے نتیجے میں بارہ ہزار افراد نے اسلام قبول کر لیا۔ تاہم خراسان کی حیثیت ایک ایسے علاقہ سے زیادہ نہ بڑھ سکی جو مسلسل حملوں کا نشانہ ہو۔ زیاد بن ابیہ کی کوششوں کے باوجود جو بصرہ اور خراسان پر یکساں قوت کے ساتھ حکمرانی کرتا تھا، خراسان پوری طرح مطیع نہ ہوا۔

مسلمان رہنماؤں کو عرب کے مغرب میں مصر کی دولت اور اس کے قابلِ تسخیر ہونے کا شروع ہی سے احساس تھا۔ اس پر پہلی فرصت میں فوج کشی ناگزیر تھی۔ شام کی طرح مصر کے باشندے بھی رومی حکومت اور اس کے مذہبی تشدد سے کسی طور چھٹکارا پانے کے لیے بے تاب تھے۔ لہٰذا جب انھیں مسلمانوں کی پیش قدمی کی خبر ملی تو انھوں نے چین کا سانس لیا اور کوئی خاص زحمت نہیں ہوئی۔ مسلمان حملہ آور عمرو بن العاص کی کمان میں تھے جنھوں نے سلیشیا میں شہر قیساریہ کے محاصرہ کا کام اپنے لڑکے کو سونپ دیا تھا اور خود مصر کی کنجی فراما (PELUSIUM) پر ساڑھے تین ہزار سواروں کی فوج سے حملہ کر دیا تھا وہاں بازنطینی توپ خانہ نے مقابلہ کیا لیکن جلد ہی وہ شہر فتح ہو گیا۔ یہ بات قطعی طور پر معلوم نہیں ہے کہ عمرو بن العاص جو کچھ کر رہے تھے آیا اس میں انھیں خلیفہ حضرت عمرؓ کی رضامندی حاصل تھی یا نہیں۔ ایک روایت کے مطابق خلیفہ نے عمرو بن العاص کو ایک نسبتاً آسان فتح حاصل کرنے کے لیے اجازت کے بغیر اپنی چوکی چھوڑنے پر تنبیہ کی تھی۔ یہ رویہ حضرت عمرؓ کے چوکنے رہنے کی پالیسی کے عین مطابق تھا۔ لیکن ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ مصر پر پیش قدمی کرنے کے لیے خود حضرت عمرؓ نے واضح حکم جاری کیا تھا۔ بہر حال فراما کے مقام پر ایک عارضی رُکاوٹ کو ختم کرنے کے بعد مسلمانوں کی چھوٹی سی فوج مصر کا ملک پار کرتی ہوئی دریائے نیل کے اس مقام تک پہنچ گئی جس کا نام خود اس نے فسطاط رکھا تھا اور جو اب قدیم قاہرہ ہے۔ وہاں دس سے بارہ ہزار افراد پر مشتمل ایک مسلمان فوج ان کی کمک کو پہنچ گئی اور انھوں نے عین الشمس کے مقام

رومیوں کو آخری شکست دے کر دریائے نیل کے نیچے نیچے چلتے ہوئے ۶۴۱ء میں دارالسلطنت اسکندریہ کو فتح کرلیا۔

خلیفہ کی طرف سے مصر کے جنرل کے پاس بھیجے جانے والے چند خطوط جنھیں طبری نے نقل کیا ہے مصر اور دوسرے ممالک کو فتح کرنے کے سلسلے میں مسلمانوں کے رویہ پر کافی روشنی ڈالتے ہیں۔ ان خطوط کی عمومی صداقت پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر ان میں سے ایک خط جو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے واقعتاً ان کا نہ بھی ہو جب بھی اس کی تحریر حضرت عمر کی اس پالیسی کے عین مطابق ہے جو ہمیں معلوم ہے۔ عرب کمانڈر کے ایک سوال کے جواب میں کہ کیا انھیں اسکندریہ کے گورنر کی جانب سے اسکندریہ کے قیدیوں کے بدلے میں خراج کی پیش کش قبول کرلینی چاہیے" حضرت عمرؓ نے اپنے جنرل کو پیش کش قبول کرنے کی ہدایت کی۔ انھوں نے لکھا کہ میں مالِ غنیمت پر خراج کو ترجیح دیتا ہوں کیوں کہ مالِ غنیمت باہمی تقسیم کے بعد بہت جلد غائب ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ انھوں نے اپنے جنرل کو یہ شرط عائد کرنے کی ہدایت بھی کی کہ اسکندریہ کے عیسائی قیدیوں کو جو مصر کی اکثریت کی طرح نسلاً قبطی تھے اسلام کو قبول یا رد کرنے کا موقع دیا جائے۔ اگر وہ اسلام قبول کرلیں تو ان کے ساتھ تمام معاملات میں مسلمانوں کی طرح سلوک کیا جائے۔ دوسری صورت میں وہ عیسائیوں کی طرح خراج ادا کریں۔ جنرل نے خط کے جواب میں تعمیل حکم کی اطلاع دی اور ساتھ ہی اپنے اور اپنے ساتھیوں کے اس وقت کے تاثرات بیان کیے جب قیدی یہ فیصلہ کر رہے تھے کہ آیا وہ اپنے پرانے عقیدہ پر قائم رہیں گے یا نیا دین اختیار کریں گے۔ انھوں نے لکھا کہ جب کوئی قیدی مسلمان ہونے کا فیصلہ کرتا تو عرب اس سے بھی زیادہ مسرت کے ساتھ نعرے بلند کرتے جس کا مظاہرہ انھوں نے خود اسکندریہ کی فتح کے موقع پر کیا تھا اور جب کوئی عیسائیت پر قائم رہنے کا فیصلہ کرتا تو وہ اتنے افسردہ اور غضب ناک ہوتے جیسے خود کوئی مسلمان دشمنوں سے مل گیا ہو۔

مسلمانوں کے پڑوس میں رہنے والے بہت سے قبطی اسلام کی جانب ایک طرف مالی ادائیگیوں اور دوسری طرف سماجی کمتری کے احساس سے بچنے کے لیے راغب ہوئے اس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا گیا تاہم مصر زیریں کے رہنے والوں کی اکثریت نویں صدی عیسوی تک عیسائی تھی۔ چودھویں صدی کے وسط تک اس صورتِ حال

میں تبدیلی آچکی تھی اور ۱۹۴۷ء کی مردم شماری کے مطابق مصر کے ایک کروڑ نوے لاکھ سے زائد باشندوں میں دس لاکھ سے بھی کم افراد قبطی تھے۔

مغرب کی جانب شمالی افریقیہ کے ریگستان اور بحر روم کے درمیانی علاقے میں مسلمانوں کو کسی مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ پنٹاپولیس (موجودہ قیروان) کے بربر باشندے جن کا مذہب اس وقت تک ارواح پرستی (ANIMISM) کے مرحلہ میں تھا اپنی تہذیب اور فکر میں ان شہروں کے یونانی آباد کاروں سے بالکل الگ تھے۔ ان کے لیے کوئی فاتح ایک دوسرے سے بہتر یا بدتر نہ تھا۔ انھوں نے بغیر کسی قابل ذکر کشمکش کے مسلمانوں کی شرائط کو تسلیم کر لیا۔ اگرچہ بعض شہروں کے مثلاً ۶۴۲ء میں عمرو بن العاص کے ہاتھوں فتح ہونے والے شہر برقا کے چند باشندوں کو جزیہ ادا کرنے کے لیے اپنے بچوں کو بیچنا پڑ گیا۔ ۶۴۳ء میں عمرو بن العاص نے طرابلس کا محاصرہ کیا جو اگلے سال فتح ہو گیا۔ اس کے فوراً ہی بعد خلیفہ حضرت عمر کی وفات کی وجہ سے وہ پابندی بھی ختم ہو گئی جو انھوں نے مغرب کی جانب مسلمانوں کے آگے بڑھتے چلے جانے پر لگائی تھی۔ ۶۴۷ء میں اور اس کے اگلے سال مسلمان حملہ آور شمالی افریقیا اور ودان پہنچنے میں کامیاب ہو گئے اور اس کے بعد بیس سال کے اندر اندر پنٹاپولیس مکمل طور پر مسلمان باشندوں کا شہر بن کر رہ گیا۔ یونانی نوآبادیوں پر مسلسل حملے ہوتے رہے اور مسلمان شمال اور مغرب کی جانب پوری قوت سے آگے بڑھتے رہے۔ ۶۷۰ء میں انھوں نے قیروان کا شہر آباد کیا جہاں سے ایک خوں ریز جنگ کے بعد ۶۹۸ء میں افریقیا کے شہر پر (جسے مسلمان مہدیہ کہتے تھے) قبضہ ہو گیا۔ اس کے بعد مسلمان صرف شدید مزاحمت کو روکنے کے لئے قدم بڑھاتے تھے۔ اس خطہ کے جواب تیونس کے نام سے معروف ہے بربر باشندوں نے جن کی اکثریت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عیسائی یا یہودی تھے مسلمان حملہ آوروں کا پوری دلجمعی سے مقابلہ کیا اور مشہور ہے کہ ان میں سے جن لوگوں پر اسلام زبردستی مسلط کیا گیا انھوں نے بارہا اپنا پرانا مذہب اختیار کیا — قیروان کی ایک بغاوت اس کی صحیح مثال ہے۔ وہاں ایک بربر کاہنہ نے مسلمانوں کے خلاف نفرت کی ایسی فضا پیدا کر دی تھی۔ انھیں کچھ دنوں کے لیے شہر سے جسے تباہ کر دیا گیا تھا نکلنا پڑا۔ لیکن اس کاہنہ کی کامیابی محض ایک قلیل مدت تک باقی رہی اور جلد ہی مسلمانوں کی مدد کو باہر سے کمک

پہنچ گئی انھوں نے اس کاہنہ اور اس کے ساتھیوں کو شہر سے نکال کر دوبارہ اس پر قبضہ کرلیا۔ قیروان پر پہلی بار قبضہ کرنے کے بعد قرطاجہ (جس پر ۶۸۷ء تک قبضہ نہیں ہوسکا تھا) پہنچنے میں بارہ برس لگ گئے اور وہاں کے باشندے سسلی یا اسپین بھاگ گئے۔

شمالی افریقہ پر فوجی قبضہ میں ۷۰۸ء کو ایک تاریخی اہمیت حاصل ہے۔ اسی سال موسیٰ بن نصیر نے جو شمالی افریقہ کے گورنر مقرر کیے گئے تھے اس علاقہ پر پہلی بار حملہ کیا جس کے لیے انھیں مقرر کیا گیا تھا۔ اب عرب جنگجو اسلام کو صرف جنگ اور فتح کا ایک وسیلہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کے نزدیک اسلام کے معنی اس سے بہت زیادہ تھے۔ لہٰذا جب موسیٰ بن نصیر نے اپنے آزاد کردہ غلام طارق ابن زیاد کو طنجہ کا گورنر مقرر کیا تو ان کی فوج کے ساتھ جو تقریباً پوری کی پوری بربروں پر مشتمل تھی انھوں نے ایک عالم کو بھی بھیجا تاکہ وہ اس علاقہ کے باشندوں کو قرآن اور اسلام کی تعلیمات سے آگاہ کرسکیں[5]۔ اس علاقہ پر ایک بار قبضہ ہوجانے کے بعد اس پالیسی کا اثر اتنا دیرپا اور مضبوط ثابت ہوا کہ شمالی افریقہ راسخ العقیدہ مسلمان ملکوں کی صف میں شامل ہوگیا اور اب تک اسے یہی حیثیت حاصل ہے۔

ہم اپنے بیان میں جس وقت تک پہنچ گئے ہیں اس وقت تک عرب حملہ آوروں نے چند استثنائی واقعات کے علاوہ اپنے حملوں کو ان علاقوں تک محدود رکھا تھا جن میں انھیں بحری سفر نہیں اختیار کرنا پڑتا تھا۔ وہ اچھے ملاح نہیں تھے اور نہ ان کے پاس بحری سفر کے وسائل موجود تھے لیکن ان کمزوریوں کے باوجود اگر انھیں کوئی معقول فائدہ نظر آتا تو وہ چھوٹے موٹے بحری سفر اختیار کرنے سے بھی نہیں ہچکچاتے تھے۔ اس طرح ۳۲ھ (مطابق ۶۵۲-۳ء) میں روڈس کے جزیرہ پر فوج کشی ہوئی اور دارالحکومت پر حملے نے یونانی سلطنت کی بنیادیں ہلادیں۔ اس کے بعد تقریباً آٹھ سال تک (۶۷۳ء تا ۶۸۰ء) اس جزیرہ پر ایک مسلمان آبادی قائم رہی جسے ضروریات زندگی شام سے پہنچتی تھیں اور جو بازنطینیوں کی آنکھوں میں ایک کانٹے کی حیثیت رکھتی تھی[6]۔ یہاں سے بازنطینیوں کے جہازوں پر بحری حملے ہوتے اور انھیں اپنے اڈوں سے الگ کردیا جاتا تھا۔ چونکہ اس آبادی کی حفاظت بہت مشکل اور مسلمان حکمرانوں کے لیے ہمیشہ پریشانی کا باعث بنی رہتی تھی لہٰذا اسے ختم کردیا گیا۔ جس سال روڈس پر پہلی بار حملہ ہوا اسی سال سسلی کے ساحل پر

بھی حملہ ہوا۔ ۴۵ھ (مطابق ۶۶۵ء) میں دوبارہ حملہ ہوا جس میں کہا جاتا ہے کہ مسلمان
سرقوسہ تک گھس گئے جہاں سے وہ بڑی تعداد میں قیدی اور گرجا گھروں سے سونے اور
چاندی کے بُت لے گئے۔[۲۷] اس سے بھی پہلے ۲۷ھ (مطابق ۶۴۷-۸ء) میں قبرص
پر حملہ ہوا اور ۶۵۳ء میں جب شامی ساحلوں کی مسلمان آبادیوں پر حملہ کرنے میں قبرصیوں
نے یونانی حملہ آوروں کی مدد کی تو خلیفہ معاویہ نے بارہ ہزار افراد پر مشتمل ایک توپ خانہ
جزیرہ قبرص پر متعین کر دیا۔

موسیٰ بن نصیر نے جس سال (۷۰۸ء) شمالی افریقہ کے مغربی علاقہ میں بربروں کے
خلاف فوج کشی کی اسی سال انھوں نے (جزیرہ) میورقہ کے خلاف بھی ایک کامیاب لشکر بھیجا۔[۲۸]
اسی وجہ سے ان کے اس رویہ پر کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ جب وہ اس جگہ پہنچے جسے
اب آبنائے جبل الطارق کہتے ہیں تو جزیرہ نمائے اسپین و پرتگال پر ان کے فوج کشی کے
ارادہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

اندلس کے ساحل پر پہلی حملہ آور فوج ۷۱۰ء میں بھیجی گئی تھی۔ یہ فوج اپنے ساتھ
جو مالِ غنیمت لائی اس سے دل اتنے بڑھ گئے کہ اگلے ہی سال موسیٰ بن نصیر نے اپنے آزاد
کردہ غلام طارق بن زیاد کی سرکردگی میں ایک اور بڑی فوج بھیجی۔ مقامی حکمرانوں کے
درمیان آپس کے جھگڑوں اور پادریوں کی غیر اخلاقی حرکتوں سے اندلس اتنا کمزور ہو چکا تھا
کہ وہاں قیادت کا مکمل فقدان تھا لہٰذا حملہ آوروں کو بہت معمولی مزاحمت کا سامنا کرنا
پڑا اور وہ اندلس میں دور تک گھس گئے۔ ان کی پیش قدمی کو ٹولیڈو (طلیطلہ) کے حکمران
رزریق کی معمولی مزاحمت[۲۹] نہ روک سکی۔ مسلمانوں نے چند برسوں میں خلیج بسلس کے پہاڑی
صوبہ کے علاوہ پورے جزیرہ نما کو روند کر رکھ دیا۔

۷۱۹ء کے سال نے مسلمانوں کو گال (سیپٹیمانیا) کے جنوبی حصہ میں جوق در جوق لاتے
اور قرقشونہ اور نربونہ کے شہروں پر قبضہ کرتے ہوئے دیکھا۔ ۷۲۱ء میں ادینون
کی شکست کے بعد اس کے نئے گورنر عبدالرحمٰن نے پورے گال کو فتح کرنے کا ارادہ کیا اور
گیرون کی سمت فوج بھیج کر بردیل پر قبضہ کر کے فتح کا سلسلہ شروع کیا۔ وہاں سے
اسنے ٹورس پر قبضہ کرنے کے ارادہ سے لوائر کے پار پیش قدمی کی۔ [illegible] پپن ڈی ہیرسٹل
کے بیٹے چارلس (المعروف بہ ہیمر) نے پوائٹرس اور ٹورس کے درمیان ایک مقام پر

اس کا مقابلہ کیا[30] اور ۷۳۲ء میں عبدالرحمٰن کو ایسی فیصلہ کن شکست دی کہ اس کے بعد فرانس فتح کرنے کے لیے مسلمانوں کی جانب سے پھر کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ٹورس کی جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں کو ملک فرانس سے مستقل طور پر نکال دیا گیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے کچھ دنوں تک نزبونہ پر قبضہ رکھا اور اس کے گورنر نے ۷۳۴ء میں دریائے رونہ کو پار کرنے، شہر آرلس کو برباد کرنے اور ادنیون پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ مورخ مقری کے بیان کے مطابق لنگویڈاک سے عربوں نے اپنے قدم رونہ کے کنارے پر مضبوطی کے ساتھ جما لیے اور نزبونہ سے انھوں نے ڈافائن کے علاقہ میں متعدد حملے کئے جس میں انھوں نے بہت سے گرجا گھر بھی مسمار کر دیئے۔ ۷۳۹ء کے بعد رونہ کے دوسرے کنارے پر مسلمانوں کے حملہ کی کوئی اطلاع نہیں ملتی لیکن نزبونہ مسلمانوں کے قبضہ میں رہا پھر قبضہ ہونے کے کوئی بیس سال بعد مقامی باشندوں نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی، ان کے توپ خانہ کے افراد کو قتل کر دیا اور اپنے ملک سے بیرونی قبضہ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا اگرچہ اسپین کے حملے اس کے بعد بھی جاری رہے[31]

مغرب میں مسلمانوں کی آخری آماجگاہوں کا ذکر کرنے کے بعد ہم پھر یہ دیکھنے کے لئے مشرق کی جانب رجوع کرتے ہیں کہ وہاں فوج اور اسلامی عقائد کی وجہ سے کیا ترقیاں ہوئیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خراسان کے صوبہ میں ان کی کامیابی نشیب و فراز سے خالی نہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس صوبہ پر عرب نہ تو پوری طرح قبضہ کرنے اور یہاں کے باشندوں کو رام کر لینے میں اور نہ یہاں کی سرحدوں کا مستقل تعین کرنے میں کبھی پوری طرح کامیاب ہوئے کیونکہ جس فوج کے ذریعے وہ یہاں قبضہ رکھتے تھے اسے بار بار دریائے جیحون کے دوسری طرف کے ترکوں کے یا غیر مطمئن ایرانیوں کے حملوں کو روکنے کے لیے طلب کر لیا جاتا تھا۔ لیکن خود ترک بھی مشکلات سے آزاد نہیں تھے۔ دراصل اسلام لوگوں کی پرانی وفاداریوں کو کاٹنے یا انھیں بدل دینے کے لیے آیا تھا۔ اور جن لوگوں نے نئے مذہب کو قبول کر لیا تھا وہ اپنے خونی رشتہ داروں یا قدیم نیم جاگیردار زمینداروں اور آقاؤں کے بجائے اپنے نئے دینی بھائیوں کی مدد پر ہمیشہ آمادہ رہتے۔ تاہم پرانی وفاداریوں کے رشتے بھی اتنے مضبوط تھے کہ بہت سے لوگ اسلام قبول کرنے پر تیار نہ ہوتے اور مسلمان اپنے

بنائے ہوئے مضبوط قلعوں کے باہر اعتماد کے ساتھ نقل و حرکت میں پوری طرح اس وقت تک کامیاب نہ ہو سکے جب تک نیشاپور، مرو اور ہرات کے شہروں پر ان کا قبضہ مضبوط نہیں ہو گیا۔ اور ان شہروں کو مسلم تعلیمات کے ابتدائی مدارس کی حیثیت نہیں حاصل ہو گئی لیکن اس کے باوجود انھیں جن خطرات کا سامنا تھا وہ معمولی نہ تھے۔ انھیں ہر وقت اپنے مواصلاتی ذرائع پر گہری نظر رکھنی ہوتی تھی۔ معقول حفاظتی تدابیر کے بعد امیر خراسان الحکم ۴۷ھ (مطابق ۶۶۷ء) میں اپنے صوبہ کے جنوب مشرق کی جانب واقع خور پر حملہ اور بحر ارال کے جنوب میں خوارزم (خیوا) کے خلاف فوج کشی کر سکا۔ دو سال بعد بلخ پر قبضہ ہو گیا جو اس وقت تک اس سمت میں مسلم مہمات کی آخری سرحد دریائے جیحون پر واقع ہونے کی وجہ سے ماوراء النہر کے علاقہ پر فوج کشی کا مرکز بن گیا۔ ان دنوں ماوراء النہر کا علاقہ حسب ذیل پانچ حصوں پر مشتمل تھا اپنے دو دار الحکومتوں بخارا اور سمرقند سمیت صغد، جیحون کے ڈیلٹا پر مشتمل خوارزم، خوارزم کے جنوب مشرق جانب بالائی جیحون پر واقع سغانیان دریائے سیحون پر واقع فرغانہ اور بحر ارال میں دریا کے دہانہ پر واقع شاش[۳۶]

جیحون کے دوسری طرف پہلا حملہ ۶۷۱ء میں ہوا جس کے بعد بار بار حملے ہوتے رہے لیکن خراسان میں سلم بن زیاد کی گورنری (۶۸۱-۶۸۳ء) سے پہلے مسلمان ماوراالنہر کے علاقہ میں جاڑے کے دوران کبھی ٹھہرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ اپنے مرکز سے اس قدر دور مختلف جگہوں پر فوج کشی میں مسلمانوں کی دشواریاں بڑی حد تک طبعی نوعیت کی تھیں۔ حملہ آور فوجیوں کی اکثریت شدید سردی کے مصائب سے آشنا نہ تھی اور اپنے حملوں میں انھیں زیادہ دشواری ان گرم کپڑوں کے لادنے میں پیش آتی تھی جو اس موسم کے لئے ضروری تھے۔ بخارا میں انھیں پہاڑی علاقوں میں لڑنا پڑتا تھا اور مسلمان اس علاقہ کے لیے جنگی طریقوں سے بھی آگاہ نہ تھے۔ کسی حد تک ان مہموں میں شریک عربوں کے آپس کے قبائلی اختلافات بھی ان کی پیش قدمی میں مانع ہوتے تھے۔ لیکن دوسری طرف اس علاقے کے حکمراں اور عوام کے باہمی اختلافات کا فائدہ بھی مسلمانوں کو پہنچتا تھا۔ یہاں عوام اپنی نسل، زبان اور طرز زندگی کے لحاظ سے عام طور پر ایرانی تھے جب کہ حکمراں ترک نسل سے تعلق رکھتے تھے جن کا آبائی وطن دریائے سیحون کے مشرق میں تھا اور جو محض خراج وصول کرنے کے لیے اس علاقہ میں آئے تھے[۳۷] مسلمان حملہ آوروں کو اقتدار پر قبضہ جمانے کے لیے بیشتر اوقات انھیں لوگوں کے خلاف

صف آرا ہونا پڑا۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوگی کہ مسلمان حملہ آوروں کو کسی متحدہ محاذ کا مقابلہ کیوں نہیں کرنا پڑا۔ دراصل ان کا مقابلہ ایسی چھوٹی چھوٹی طاقتوں سے ہوا جو خود آپس میں نبرد آزما رہتی تھیں۔ اس کے باوجود جہاں تک اشاعتِ اسلام اور مسلم سلطنت کی توسیع کا تعلق ہے ابتدا میں ان کی نوعیت بہت معمولی تھی کیونکہ ترکوں کی طرح عرب بھی مستقل نوعیت کے کاموں کے مقابلہ میں مالِ غنیمت میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔

ماوراء النہر کے علاقہ میں مسلمانوں کی حیثیت مستحکم کرنے کے سلسلہ میں کسی اور شخص کے مقابلہ میں قتیبہ ابن مسلم گورنر خراسان (متینہ ۷۰۵ء) نے سب سے زیادہ دلچسپی لی۔ یہ انھیں کی شخصیت تھی جس نے اس علاقہ میں مسلمانوں کی قوت کو مستقل طور پر مستحکم کر دیا۔ انھوں نے حضرت عمر کے اس قانون کو عام طور پر ختم کر دیا جس کے تحت مفتوحہ علاقہ میں صرف مسلمان ہی ہتھیار لے کر چل سکتے تھے۔ انھوں نے اپنی فوج میں مفتوحہ علاقہ کے جنگجو افراد کو بھی بھرتی کیا۔ علاوہ ازیں انھوں نے مقامی حکمرانوں کو بھی اجازت دے دی کہ وہ جب تک خراج دیتے رہیں اپنے عہدہ پر قائم رہیں۔ شرط صرف یہ تھی کہ ہر ریاست کی نگرانی قتیبہ کا مقرر کیا ہوا ایک افسر کرے گا۔ مختلف اضلاع میں گورنر نے عربوں کی آبادیاں قائم کیں جو عرب اور مسلم طرزِ حیات کا مرکز بن گئیں لیکن ان آبادیوں میں مقامی لوگوں کو بھی کسی قدر آزادی کے ساتھ اپنے افسروں کے تحت رہنے کی اجازت تھی۔ ان بستیوں میں زیادہ اہم سمرقند، خوارزم اور بخارا کی بستیاں تھیں جہاں مسلمانوں کی مضبوط فوج بھی رہتی تھی۔ عربوں نے اس حد تک رواداری کا مظاہرہ نہیں کیا کہ وہ مجوسیوں کے آتش کدوں کو چھوڑ دیتے، بلکہ انھوں نے تمام کے تمام آتش کدے تباہ کر دیئے۔ دورانِ جنگ پیکانڈ پر حملے (۷۰۶ء) سے عربوں کو بہت فائدہ پہنچا۔ یہ ایک بازار والا حصّہ تھا جس میں اسلحوں کا ذخیرہ تھا، اور عربوں کی حالت یہ تھی کہ ان میں سے چند ہی پوری طرح سامانِ جنگ سے لیس ہوتے تھے۔ مادی فوائد کے علاوہ اس فتح سے مزید جدّ و جہد کے لیے بھی دل بڑھ گئے اور ترکوں کی شدید مخالفت کے باوجود یہ جدّ و جہد جاری رہی۔ اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ عراق کا قابل اور پُرعزم گورنر حجاج جس کے سامنے قتیبہ ذمّہ دار تھا اس دور دراز کی جنگ کا بغور مطالعہ کر رہا تھا — اس نے اپنے

جنرل کا دل بڑھانے کے لیے اپنے پورے اثر و رسوخ کو استعمال کیا۔ بہرحال بخارا پر قتیبہ کا پہلا حملہ پسپا کر دیا گیا اور وہ دریائے جیحون کے کنارے مرو کے شہر میں واپس آ گیا۔ اگلی کوششوں میں قتیبہ کا سامنا صغد کے حکمراں سے ہوا جو بخارا کے بادشاہ کی مدد کو آیا تھا، لیکن عرب جنرل نے اپنے عزم و اعتماد کے سہارے جسے حجاج کے احکام نے پختہ تر کر دیا تھا، آخر کار ۷۰۹ء میں فتح حاصل کر لی اور صغدانیوں نے آزادانہ طور پر صلح کر کے خراج دینا قبول کر لیا۔

۷۱۱ء میں جس سال اسپین پر حملہ ہوا، قتیبہ نے فارس کے آخری مشرقی صوبہ سیستان پر فوج کشی کی۔ اسی جگہ اسے سیکڑوں میل دور کے علاقہ خوارزم کے بادشاہ کی جانب سے مدد کی اپیل موصول ہوئی جس پر اقتدار کے بھوکے خود اس کے چھوٹے بھائی نے حملہ کر دیا تھا۔ عرب جنرل نے یہ طویل فاصلہ طے کیا اور اپنی مرضی کی شرائط پر کامیاب مدد دینے کے بعد وہ ایک دوسری مہم پر روانہ ہو گیا۔ اس بار یہ مہم صغدانیوں کے خلاف تھی جو دشمنی پر مستقل کمر بستہ رہتے تھے۔ اسے اُمید تھی کہ وہ ان پر اچانک جا پڑے گا اور ان کی دفاعی لائن کو توڑتا ہوا ان کے دارالحکومت سمرقند میں داخل ہو جائے گا، لیکن اس کی توقعات مکمل طور پر پوری نہ ہوئیں، کیونکہ اگرچہ وہ شہر پر ایک سخت حملہ کرنے اور ایک بہت بڑا خزانہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا لیکن اسے شدید مزاحمت کا سامنا بھی کرنا پڑا جس میں اس کے بہت سے آدمی مارے گئے۔ کسی حد تک اس مدافعت میں شاش اور فرغانہ کے بادشاہوں کا بھی ہاتھ تھا جن کے علاقے سیحوں کے دوسری طرف واقع تھے۔ سمرقند پر دھاوے کے بعد جن شرائط پر صلح ہوئی تھی ان کے باوجود ان بادشاہوں کے معاندانہ فعل کو قتیبہ نے کبھی فراموش نہیں کیا، اور اس فکر میں رہے کہ اولین فرصت میں اس کا بدلہ لیں۔ اس کا موقع انہیں ۷۱۳ء میں مل گیا جب مسلمانوں نے پہلی بار سیحون کو پار کیا۔ انھوں نے ان دونوں دشمن بادشاہوں کے علاقوں کو روند کر رکھ دیا اور بعض مسلمانوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ نہ صرف کاشغر تک پہنچ گئے بلکہ چین کے اندر بھی داخل ہو گئے۔

مورخ طبری[34] جو اس بیان کے لئے سند ہیں کہتے ہیں کہ جب قتیبہ چینی سرحدوں پر پہنچے تو خاقان چین نے اپنے ایک پیغام کے ذریعہ ان سے درخواست کی کہ وہ بارہ معتبر مسلمانوں کا ایک وفد اس کے پاس بھیجیں تاکہ وہ اس کے سامنے اسلام کی تشریح کر سکیں۔ اگر طبری کے بیان پر اعتماد کیا جائے تو خاقان چین نے جس انداز میں اس وفد کی پذیرائی کی اسے کسی بھی لحاظ سے دوستانہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اس نے وفد کو اس دھمکی کے ساتھ واپس کر دیا کہ اگر اس کے علاقہ پر کوئی حملہ ہوا تو حملہ آوروں کے لیے اس کے نتائج بھیانک ہوں گے۔ بہرحال صورت کچھ بھی ہو یہ بات یقینی ہے کہ فارس کی جانب سے چین پر حملہ کی کوئی کوشش نہیں کی گئی اور قتیبہ نے جس جگہ تک یلغار کی وہ وسطی ایشیا میں مسلمانوں کے حملہ کی آخری حد تھی۔ اس کے فوراً ہی بعد نئے خلیفہ نے خراسان میں اپنی مرضی کا گورنر مقرر کر دیا۔ قتیبہ نے اپنی جگہ چھوڑنے سے انکار کیا اور دربار خلافت کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس کے نتیجہ میں جنگ ہوئی اور انھیں زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا۔

جس طرح ان علاقوں میں جہاں لوگوں نے مسلمانوں کے ابتدائی حملے کے وقت عام طور سے اپنا مذہب تبدیل نہیں کیا تھا تقریباً اسی طرح خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں ابتداءً قتیبہ کی فوج کشی سے بھی اشاعتِ اسلام کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا۔ دراصل مذہب کی اشاعت کے لیے طاقت کے بجائے دوسرے ذرائع کا استعمال ضروری تھا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۲۰-۷۱۷) نے جو ایک پُرعزم مسلمان تھے، نومسلموں کو جزیہ سے معاف کر دیا تھا۔ انھوں نے خراسان میں اپنے گورنر جراح کو لکھا "جو شخص نماز میں مکہ کی طرف رُخ کرے اُس کا جزیہ معاف کر دو"۔ جزیہ سے بچنے کا یہ اتنا آسان طریقہ تھا کہ آبادی کا ایک بڑا حصہ جوق در جوق مسلمان ہونے لگا جس سے مالیات پر بہت بُرا اثر پڑا۔ جراح نے نومسلموں کے بارے میں اس آسانی کی اطلاع دیتے ہوئے تجویز پیش کی کہ کسی شخص کے مسلمان ہونے کا ثبوت یہ ہونا چاہئے کہ وہ ختنہ کرانے کے لیے آمادہ ہو۔ لیکن عمر بن عبدالعزیز نے اس تجویز کو رد کر دیا اور لکھا "اللہ نے محمد ﷺ کو اس لیے بھیجا تھا کہ وہ لوگوں کو اسلام کی طرف بُلائیں، ختنہ کی طرف نہیں"[35]۔ جراح نے اس کے باوجود جب اپنی رائے پر اصرار کیا اور لکھا کہ خراسان والوں کو صرف تلوار ٹھیک رکھ سکتی ہے تو عمر بن عبدالعزیز نے انھیں گورنری سے ہٹا دیا۔[36]

عقیدہ اور خزانہ کے درمیان ایک ایسی ہی چپقلش ۷۲۸ء میں پیدا ہوئی جب خلیفہ ہشام کے تحت خراسان کے گورنر اشرس بن عبداللہ نے یہ فیصلہ کیا کہ ماوراالنہر کے لوگوں کو اسلام قبول کرنے کے لیے جزیہ کی معافی کے ذریعہ آمادہ کیا جائے۔ اس طریقہ کے نفاذ کے بعد وہاں مسلم مبلغین اس قدر کامیاب ہوئے کہ نہ صرف مالیاتی افسروں نے جن کو ملنے والی مراعات کا انحصار اس رقم پر ہوتا تھا، صدائے احتجاج بلند کی بلکہ خود مقامی سردار (دہقان) بھی اس احتجاج میں شریک ہو گئے کیونکہ انھیں اندیشہ تھا کہ اگر اسلام مضبوطی کے ساتھ اس علاقے میں داخل ہو گیا تو مقامی افراد پر ان کا اثر دبوش کم ہو جائے گا۔ مالیاتی افسروں کے احتجاج سے خود گورنر بھی اس رائے سے متفق ہو گیا کہ چونکہ فارس میں عرب فوج کا انحصار مقامی آمدنی پر ہے لہٰذا اگر جزیہ اسی طرح معاف ہوتا رہا تو جلد ہی عرب فوجی فاقہ کشی پر مجبور ہو جائیں گے۔ غرضیکہ کچھ ہی دنوں بعد گورنر نے ان تمام لوگوں پر خراج یا زرعی ٹیکس دوبارہ نافذ کر دیا جو پہلے اس کی ادائیگی کرتے تھے، خواہ انھوں نے ختنہ کرایا ہو یا نہ کرایا ہو۔ پالیسی میں اس تبدیلی کی بنا پر بڑے پیمانہ پر بغاوت ہو گئی جس کے نتیجہ میں چند برسوں کے لیے دبوسیا اور سمرقند کے چھوٹے سے علاقے کے علاوہ پورے ماوراالنہر سے مسلمانوں کا اقتدار اٹھ گیا۔ کھوئے ہوئے علاقے میں سے کچھ علاقہ مسلمانوں نے دوبارہ حاصل کر لیا۔ اگرچہ یہ فتح اموی خلیفہ ہشام کے لیے نہ تھی جو ان دنوں دمشق پر حکمرانی کر رہا تھا بلکہ ۷۴۳ء میں (نبی اکرمؐ کے خاندان کی ایک شاخ کے لوگ، یعنی علوی) ہشام کے خلاف بغاوت میں اُٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وعدہ کر کے عام لوگوں کی ہمدردیاں حاصل کر لیں کہ ذمی افراد (اس جگہ عموماً مجوسی) کے ساتھ کیے ہوئے وعدے پورے کیے جائینگے، مسلمانوں پر جزیہ نہیں لگایا جائے گا اور کسی پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

جب ایک بار حملہ آوروں کے قدم اس علاقے میں جم گئے تو رفتہ رفتہ اس کی یہ حیثیت ختم ہو گئی کہ اسے خزانہ بھرنے کے لیے مالِ غنیمت کا ایک ذریعہ سمجھا جائے۔ عراق میں کوفہ اور بصرہ، اور مصر میں فسطاط (قدیم قاہرہ) کی طرح ماوراالنہر کے بڑے شہر دن بخارا اور سمرقند میں بھی علما اور فقہا موجود تھے اور جلد ہی وہاں فقہ و ادب کے مدرسے قائم ہو گئے تاکہ جو لوگ قرآن پاک کو صحیح طور پر سمجھنا چاہتے ہوں ان کی تشفی ہو سکے۔ رفتہ رفتہ ان

[illegible] نے ایک ایسی [illegible] حیثیت اختیار کرلی جس سے اسلام کو قوت حاصل ہوئی، اور
اس کی وجہ سے آہستہ آہستہ مقبوضہ علاقے کے لوگ حلقۂ اسلام میں داخل ہوتے گئے۔
جب تک خلفائے بنو عباس اپنی گرفت خلافت پر مضبوط کرتے مسلم فتوحات کی
پہلی طاقت ور لہر ختم ہو گئی۔ جلد ہی مقبوضہ علاقے کے بڑے حصے کے لوگوں نے یہ محسوس
کرلیا کہ ان کا علاقہ دارالخلافہ بغداد سے بہت دور واقع ہے، اور وہ انجام کی فکر کیے بغیر
خلیفہ کی حکم عدولی کرسکتے ہیں۔ اس طرح خلافت کے دور دراز علاقوں فارس، اسپین
اور شمالی افریقہ میں جن غاصبوں کو فوجی مدد مل سکی وہ خودمختار بادشاہ بن بیٹھے۔ تاہم فارس
میں خلیفہ سے برائے نام اظہار وفاداری کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کا نام مسجدوں میں جمعہ
کے خطبوں میں لیا جاتا اور سکوں پر اس کا نام کندہ ہوتا۔ لیکن اس وفاداری کا یہ مطلب
نہیں تھا کہ خلیفہ کو خراج دیا جائے یا مقامی دلچسپی کے کسی مسئلہ میں اس سے رہنمائی حاصل
کی جائے۔

بغداد میں خلیفہ کے دنیوی اقتدار کے زوال کی وجہ سے بحیثیت مجموعی اسلام کی قوت
میں کوئی کمی نہیں ہوئی، بلکہ اس کے ماننے والوں کی تعداد میں اضافہ ہی ہوتا رہا۔ ساتھ ہی
ساتھ مسلم اقتدار میں داخل ہونے والا علاقہ بھی رفتہ رفتہ بڑھتا جارہا تھا، یہاں تک کہ
سولہویں اور سترھویں صدی عیسوی میں یہ قبضہ اپنے عروج پر پہنچ چکا تھا، اگرچہ اس
اثنا میں ان فائدوں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو علاقے اور افراد دونوں ہی ضمن میں
کچھ نقصانات بھی ہوئے۔

بحر روم کے جزائر میں مسلمانوں کا عروج و زوال اس امر کی ایک عجیب مثال ہے
کہ سیاسی صورت حال کا مسلمانوں کی تعداد پر کیا اثر پڑا۔ روڈس، سسلی، قبرص اور میورقہ
پر حملوں کا بیان پہلے ہی ہو چکا ہے۔ کریٹ پر عبداللہ بن قیس نے ۵۴ھ (مطابق ۶۷۴ء)
میں حملہ کیا تھا اور اس جاڑے کے پورے موسم میں وہ وہیں رہا۔ اس کے بعد بھی مسلمان
وقتاً فوقتاً اس جزیرہ پر حملہ کرتے رہے یہاں تک کہ ۲۱۰ھ (مطابق ۸۲۵ء) میں
اسپینی مسلمانوں کے ایک گروہ نے قرطبہ میں اموی خلیفہ الحکم کے خلاف ناکام بغاوت کے
بعد وہاں پناہ لی اور وہاں کے باشندوں کو مطیع کرلیا۔ یہ جزیرہ ۹۶۱ء تک
مسلمانوں کے قبضے میں رہا، اس کے بعد قیصر روم نقفور فوکاس نے اسے دوبارہ بازنطینیوں

کے لیے حاصل کر لیا۔ اس کے بعد سات سو سال کے عرصے میں بیشتر اوقات یہ جزیرہ عیسائیوں کے قبضہ میں رہا، یہاں تک کہ ۱۶۴۵ء اور ۱۶۶۹ء کے درمیان ترک حملہ آوروں نے اسے دوبارہ اسلام کے لیے فتح کر لیا۔ تاہم یہاں کے کچھ لوگ اپنے عیسائی مذہب پر قائم رہے۔ مسلم افراد میں ترک ہمیشہ سب سے زیادہ متحرک رہے ہیں ۔ خواہ وہ دینی اعمال میں کچھ پیچھے بھی رہے ہوں تاہم وہ اپنے عقائد میں انتہائی پختہ اور اسلام کے نام پر جہاد کرنے میں سب سے آگے تھے۔ غالباً یہی سبب تھا کہ ابھی کچھ دنوں پہلے تک انھوں نے حکمرانی میں عمدہ صلاحیت کا مظاہرہ نہیں کیا، نتیجتہً محکوم عوام کو خواہ وہ ان کے ہم عقیدہ ہوں یا دوسرے مذہب سے تعلق رکھتے ہوں ان کے ہاتھوں بڑی تکلیفیں اُٹھانی پڑیں۔ کریٹ کے باشندے بھی اس بدانتظامی کے اثرات سے مستثنیٰ نہ تھے ۔ ۱۸۲۱ء میں جب یونانیوں نے ترک اقتدار کے خلاف بغاوت کی (SFAKIOT) کی پہاڑیوں کی سرکردگی میں کریٹ کے غیر مسلم باشندے بھی ان کی ہمدردی میں مسلمانوں کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے۔ اس بغاوت کو کچلنے میں ترکوں کی کوشش ناکام ہوگئی ۔ آخر کار جب امن قائم ہوا تو دس سال (۱۸۳۰-۴۰ء) کے عرصہ کے لیے یہ جزیرہ مصر کے محمد علی کی حکومت کو منتقل کر دیا گیا۔ کچھ دنوں بعد یہ پھر ترکوں کو واپس مل گیا جن کے قبضہ میں یہ اگست ۱۹۲۰ء تک رہا ۔ معاہدہ سیوائے کے مطابق یہ جزیرہ دوبارہ پُرانے مالکوں یعنی یونانیوں کو لوٹا دیا گیا۔ حکمراں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ غالب مذہب بھی بدلتا رہا اور اب اس جزیرہ کے باشندوں کی بڑی اکثریت غیر مسلم ہے۔

اسی قسم کے واقعات کے ایک سلسلہ کی وجہ سے قبرص جس پر پہلی بار ۲۷ھ / ۶۴۷ء میں حملہ ہوا تھا ۹۶۶ء تک مسلمانوں کی تاخت و تاراج کا شکار رہا ۔ حتیٰ کہ نقفور فوکاس نے اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔ قسمت کے الٹ پھیر نے اسے بازنطینیوں کے قبضہ سے نکال کر وینیشیا والوں کے ہاتھوں میں ڈال دیا جو ۱۵۷۱ء میں اُسے ترکوں کے حوالے کرنے پر مجبور ہو گئے۔ یہاں بھی ترکوں کی حکومت اس سے بہتر نہیں تھی جس کا ذکر کریٹ کے سلسلے میں ہو چکا ہے ۔ آخر کار ۱۸۷۸ء میں سلطان عبدالحمید ثانی کے ساتھ ایک معاہدہ کی رو سے انتظامی اغراض کے لیے قبرص انگلستان کے حوالہ کر دیا گیا جس نے ۵ نومبر ۱۹۱۴ء کو ترکوں کے خلاف اعلانِ جنگ کے بعد قطعی طور پر جزیرہ کو سلطنت برطانیہ میں ضم کر لیا۔ مسلم آبادی کا تناسب اس جزیرہ پر سے ترکوں کی دست برداری کے بعد ہی سے گھٹ گیا

اور نتیجتاً ۱۹۴۷ء کی مردم شماری کے مطابق یہاں مسلمانوں کی آبادی مجموعی آبادی کے پانچویں حصے سے کچھ کم ہی نکلی۔

مغرب کی جانب صقلیہ (سسلی) کا جزیرہ ۶۲۵ء سے ۶۶۷ء تک مصر کے مسلمانوں کے حملہ کا مرکز بنا رہا اگرچہ سرقوسیہ خراج گذار ہو گیا تھا لیکن ۸۲۶ء تک جزیرہ سسلی رومی سلطنت کے سامنے اظہارِ وفاداری کرتا۔ اسی سال خود یونی میس کو بھی جس نے رومی اقتدار کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا شمالی افریقہ کے اسپینی مسلمانوں نے پیچھے ڈھکیل دیا۔ انھوں نے بلرم کو اپنی نقل وحرکت کا مرکز بنایا اور اگلے پچاس برس کے اندر رفتہ رفتہ جزیرہ کے مغربی حصہ کو گھٹا دیا۔ سرقوسیہ سے عیسائیت اور قیصر کے ساتھ جذبہ وفاداری اور بازنطینیوں کے مذہب اور زبان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رخصت کرنے میں خاصا وقت لگا۔ درحقیقت یہ کام ۹۶۲ء میں پورا ہوا جب تاؤرمینا کے زوال کے بعد یہ جزیرہ مکمل طور پر مسلمان ہو گیا[۲۷] بعد ازاں اٹلی پر حملہ کے لیے یہ ایک موزوں مرکز بن گیا۔ قلوریہ اور کیمپانیا کے شہروں کے خلاف ہسپانوی اور بربر فوجیوں کو لانے لے جانے میں بلرم سے چلنے والے جہاز شمالی افریقہ میں بسترا اور تیونس کے جہازوں سے جنگ کرتے۔ اگر مسلمان فوجیوں کو کوئی متحدہ قیادت میسر ہوتی تو اس امر میں شبہ کی بہت کم گنجائش ہے کہ پورے یہ ان کا قبضہ ہو گیا ہوتا۔ بہرحال جو بھی ہو، سسلی کے امرا اپنی آزادی پر اصرار کرتے رہے جب کہ ہسپانوی مسلمانوں نے بغداد کے خلفاء سے وفاداری کا قلادہ پہلے ہی اپنے گلے سے اتار پھینکا تھا۔ لہٰذا گبن کے الفاظ میں "فتح وکامرانی نے مسخ ہو کر مسلسل غارت گری کی شکل اختیار کر لی تھی[۲۸]"۔ یوں اٹلی عارضی قبضہ سے بھی بچ گیا۔ سسلی پر مسلمانوں کا قبضہ راجر آف نارمنڈی کی آمد تک باقی رہا۔ اس وقت سے اس جزیرہ کا غالب مذہب عیسائیت ہے۔

مالٹا بھی مسلمانوں کے سامنے تقریباً اسی وقت سرنگوں ہوا جب سسلی پر ان کا قبضہ ہوا لیکن سسلی کے مقابلہ میں مالٹا پر مسلمانوں کی گرفت زیادہ مضبوط تھی اور وہاں ان کا اثر پختگی کے ساتھ قائم ہو گیا۔ اب تک مالٹا کی زبان عربی زبان ہی کی ایک شاخ ہے۔ مالٹا ۱۰۹۰ء میں مسلمانوں کے قبضہ سے اس وقت نکل گیا جب نارمنوں نے اسے فتح کر لیا لیکن تیرھویں صدی کے وسط تک انھیں وہاں رہنے کی اجازت مل گئی تھی[۲۹]۔

بحر روم کے جزائر میں جو روایتی طور پر یورپ میں شامل ہیں اسلام کی تاریخ کا ایک سرسری مطالعہ کرنے کے بعد یہ دیکھنا چاہیے کہ فرانس سے مسلمانوں کے اخراج کے بعد یورپ میں اسلام نے عام طور پر کیا صورتِ حال پیش کی۔ مفتوحہ علاقوں پر قبضہ قائم رکھنے میں ان کی ناکامی کا بڑا سبب ان کی عددی اقلیت کے علاوہ یہ تھا کہ انھوں نے ہمیشہ اسپین کے جنوب کو اپنا مرکز سمجھا۔ اسپین کا معاملہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو اگر جزیرہ نمائے اسپین اور پرتگال میں کہیں صحیح کامیابی نصیب ہوئی، جو کسی حد تک پائدار بھی تھی تو وہ وہیں تھی ورنہ اس کے علاوہ پورے جزیرہ نما میں کسی جگہ بھی وہ اس اموی خاندان کی (جسے دمشق کے اموی خاندان کے ایک رکن نے قائم کیا تھا) عمدہ صلاحیتوں کا مظاہرہ نہ کرسکے جو ۷۵۶ء سے ۱۰۳۱ء تک تقریباً تین سو سال تک قرطبہ پر حکمرانی کرتا رہا۔ اس خاندان نے اپنی سلطنت میں رقبہ کی کمی کے نقص کو اپنے کارناموں سے بدرجہ اتم پورا کر دیا۔ خاص طور سے عبد الرحمان ثالث کے زمانہ میں جو ۹۱۲ء میں سریر آرائے سلطنت ہوا امویوں کی یہ سلطنت بڑی خوش حال ہوگئی تھی۔ "زراعت۔ صنعت۔ تجارت علوم و فنون سب ہی نے بڑی ترقی کی .... اپنی پانچ لاکھ کی آبادی، اپنی تین ہزار مسجدوں، اپنے عالی شان محلوں، اپنے ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانوں، اپنے تین سو حماموں اور اپنی اٹھائیس مضافاتی بستیوں پر مشتمل شہر قرطبہ اپنے رقبہ اور خوبصورتی میں صرف بغداد سے پیچھے تھا۔"[۱۳]

شمالی اسپین اور قسطالیہ میں مفتوحہ علاقے پر قبضہ فوجی چوکیوں کے ذریعہ قائم رکھا گیا تھا۔ ان علاقوں میں مسلمان کبھی بھی اندلس اور بلنسیہ کے ایسے پُرامن حالات سے دوچار نہ ہوسکے۔ گلیشیا میں اسلام کو کوئی کامیابی حاصل نہ ہوئی اور یہیں سے لگ بھگ ۷۵۰ء ہی سے عیسائی بادشاہ الفانسو نے اول نے ملانتک کے جنگجوؤں کی معیت میں اسپینی مسلمانوں کو نکالنے کے لیے جوابی اقدامات کیے۔ الفانسو مسلمانوں کو قدیم قسطالیہ، لیون، استوریس اور نباریہ کے صوبوں سے نکالنے میں کامیاب ہوگیا۔ دسویں صدی عیسوی کی ابتدا میں مسلمان ایک بھرپور کوشش کے باوجود ان صوبوں کو دوبارہ حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ طلیطلہ اور نوارا کے عیسائیوں کی مدد سے مسلمانوں کو پیچھے دھکیلنے کا کام جاری رہا، یہاں تک کہ دسویں صدی کے شروع میں لیون کے الفانسو سوئم کی کوششوں سے جس کا ۹۱۰ء میں انتقال ہوگیا، مسلمانوں کو جنوب میں ٹیگس تک اور دوسری سمت میں [illegible]

تک ڈھکیل دیا گیا۔

شمالی اسپین کے بارے میں یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ وہاں کے قدیم باشندوں اور مسلمانوں کے درمیان ہمیشہ جھگڑا ہی رہتا تھا۔ اس کے برخلاف ان کے باہمی تعلقات خوشگوار تھے اور اکثر ان میں باہمی شادیاں ہوتی تھیں۔ کلیسا کا زور شروع ہونے سے پہلے بہت سے عیسائی خطاب یافتہ امرا نے تو اسلام بھی قبول کر لیا تھا جس کا سبب حکمتِ عملی بھی کہی جا سکتی تھی اور معاشی مفاد بھی، کیونکہ مسلمان ہونے کا مطلب تھا ٹیکس کے بوجھ میں کچھ کمی۔ اسپینی کلیسا کے اثرات بڑھ جانے کے بعد ہی مسلمانوں کے رویہ میں سختی پیدا ہوئی اور مذہبی اختلافات نے ان دونوں گروہوں کے درمیان جو اسپین کو اپنا وطن سمجھتے تھے، نسلی اختلاف کو جنم دیا۔ اسپینی مسلمانوں کی پیش قدمی جتنی تیز تھی پسپائی آتنی ہی سُست تھی۔ جب تک امویوں کا زوال نہیں ہوا اس وقت تک مسلمانوں میں اتنی کمزوری پیدا نہیں ہوئی تھی کہ اسپین کے عیسائی انھیں ملک بدر کر دینے کی اُمید بھی کر سکتے۔ لیکن ۱۰۸۵ء میں لیون او قسطالیہ کے الفانسو ششم کے زیر کمان عیسائیوں نے طلیطلہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا جس کا مسلمانوں نے بڑا سوگ منایا۔ مسلمانوں کو یہ نقصان کسی فوجی شکست کے ذریعہ نہیں بلکہ ایک معاہدہ کے ذریعہ ہوا تھا جو عیسائی بادشاہ اور خاندان عبادی کے ایک رکن اور اشبیلیہ کے حکمراں یحییٰ کے درمیان کیا گیا تھا۔ یحییٰ وہ شخص تھا جو امویوں کے زوال کے بعد اقتدار پر قابض ہو گیا تھا۔ معاہدہ کی شرائط کے مطابق یحییٰ کو طلیطلہ کے بدلے میں بلنسیہ ملنا تھا لیکن قبل اس کے کہ معاہدہ کی اس شق پر عمل ہوتا شمالی افریقہ کا ایک امیر یوسف ابن تاشفین المرابطی اپنے عزائم کے ساتھ افق پر نمودار ہوا۔ اسے عبادی حکمراں نے عیسائی دست برد کے خلاف اپنی مدد کے لئے بُلایا تھا لیکن یوسف جس خاندان کی مدد کے لئے آیا تھا اس کی کمزوری کو محسوس کرتے ہی اس نے ۱۰۹۰ء میں خود تخت پر قبضہ کر لیا اور عیسائیوں کے خلاف جنگ کا رُخ اپنے مفاد میں موڑ دیا۔ اگلے بارہ برس میں اس نے طلیطلہ کے علاوہ جو مستقلاً عیسائیوں کے قبضہ میں رہ گیا اسپین کے اس پورے علاقہ پر قبضہ کر لیا جو اسپینی مسلمانوں کے پاس تھا۔ ۱۱۰۲ء میں اس نے بلنسیہ فتح کیا۔ اسپین کا جو علاقہ مسلمانوں کے پاس تھا وہ اب شمالی افریقہ کا ایک صوبہ بن گیا جہاں سے اس علاقے کے قریبی تعلقات تھے اور جہاں سے ۱۱۴۵ء اور ۱۱۵۰ء کے درمیان موحدین خاندان کے افراد مرابطیوں کو تخت سے اُتار پھینکنے کے لیے آئے تھے۔ انھوں نے صرف مرابطیوں ہی کو شکست نہیں دی بلکہ اس سے بھی

آگے بڑھ کر اس علاقے کے ایک بڑے حصّہ پر اسلامی حکومت قائم کر دی جسے ان کے پیشیروں سے قسطالیہ، ارغون اور پرتگال کے عیسائی بادشاہوں نے چھین لیا تھا۔ ان کی مسلسل کامیابی سے پوپ (الملقب بعصوم ثالث) کو ایسا خطرہ پیدا ہوا کہ اس نے "کافروں" کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا۔ موحدین عیسائیوں کی متحدہ طاقت کا مقابلہ نہ کر سکے اور ۱۲۱۲ء میں واقع لاس نیواس ڈی ٹولوسا کی جنگ میں انھیں پسپائی اختیار کرنی پڑی۔

جزیرہ نمائے اسپین و پرتگال (آئبیریا) کا وہ علاقہ جو کوہ مونیات سے ہوتا ہوا الزبن سے بڑتلونہ تک پھیلے خطے کے شمالی حصّہ میں واقع تھا، اب مسلمانوں کے قبضہ سے آزاد کرایا جا چکا تھا۔ اس کے بعد مسلمانوں کا تسلّط اشبیلیہ، قرطبہ، جیان، غرناطہ اور بلنسیہ تک محدود رہ گیا تھا۔ ان کے آپس کے اختلافات سے اسپین والوں کی فتوحات کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور ۱۲۳۸ء سے ۱۲۶۰ء کے درمیان قسطالیہ کے فرنانڈو ثالث اور ارغون کے جیمس اوّل متحدہ طور پر بلنسیہ، قرطبہ، اشبیلیہ اور مرسیہ کے اضلاع حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے اور اب مسلمانوں کے پاس صرف غرناطہ کا صوبہ رہ گیا جو جبل الثلج کے علاقے اور ساحل سمندر پر المریہ سے جبل الطارق تک مشتمل تھا۔ ان حالات میں اس امر کے باوجود کہ دوسرے ایسے صوبوں سے مسلمانوں کو اب بھی مدد مل رہی تھی جو برائے نام عیسائی تھے لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کر سکتے تھے کہ ابھی کچھ ہی دنوں پہلے انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، اب مسلمانوں کے لیے زیادہ دنوں تک اپنی آزادی کو بحال رکھنا آسان نہ تھا۔ قسطالیہ کے عیسائی بادشاہ نے مسلمانوں کے بچے کھچے صوبوں پر بھی اپنا اثر جما لیا جہاں اب مسلمانوں کا اقتدار ایک سایہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا تھا۔ فرڈی نند اور ازابیلا کی شادی اور ارغون اور قسطالیہ کی حکومتوں کے اتحاد کے بعد مسلمانوں کا برائے نام اقتدار رہنے کا بھی کوئی امکان باقی نہ رہا۔ ۱۴۹۲ء میں اسپین میں آخری مسلم دارالحکومت غرناطہ پر بھی عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا اور وہاں کے بادشاہ ابوعبد[illegible] کو افریقہ بھیج دیا گیا۔ اس کی مسلمان رعایا کی اکثریت یہ راستہ اختیار نہ کر سکی اور انھیں اسپین میں رہنا پڑا اور عیسائی بادشاہوں سے اظہار وفاداری کرنا پڑا۔ ان کی ایک خاصی بڑی تعداد مجبوراً یا اپنی مرضی سے عیسائی ہو گئی، لیکن جن لوگوں نے مجبوراً اپنے مذہب کو تبدیل کیا وہ ظاہری طور پر تو عیسائی ہو گئے لیکن پوشیدہ طور سے اپنے پرانے مذہبی عقائد اور روایتوں پر عمل کرتے [illegible] ان لوگوں کو موریسکو MORISCOES کہا جاتا تھا۔ جزیرہ نمائے اسپین و پرتگال سے

اسلام قطعی طور پر اس وقت رخصت ہوا جب ۱۶۱۰ء میں ان پوشیدہ مسلمانوں کو بھی خارج البلد کر دیا گیا۔[۲۲]

یورپ کے مغربی حصہ میں اسلام کا اثر جوں جوں کمزور ہوتا گیا اسی قدر برّاعظم کے دوسرے کنارے پر جہاں عثمانی ترک فتوحات پر فتوحات حاصل کر رہے تھے، مسلمان مضبوط ہوتے گئے۔ اس امر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں کچھ پیچھے کی طرف یعنی کوئی تین چار سو سال پہلے اور برّاعظم ایشیا کے دور دراز علاقہ فارس کے دوسری طرف کے حالات کو دیکھنا ہوگا۔ یہاں جوں جوں خلیفہ کا اقتدار کمزور پڑا مختلف مسلم سلطنتیں نمودار ہونے لگیں جو خلیفہ سے آزادی حاصل کرنے کے علاوہ اقتدار کی خاطر آپس میں دست بگریباں رہتی تھیں۔ دسویں صدی کے آخر میں ہمیں سامانیوں کی سلطنت نظر آتی ہے جو خراسان کے ایک بڑے حصہ پر حکومت کر چکے تھے لیکن اب خود ان کی اپنی رعایا پر ان کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی۔ سبکتگین نے اپنی فوجی صلاحیتوں کا مظاہرہ کرکے آزادی حاصل کر لی تھی اور اس علاقہ کے ایک بڑے حصہ پر قبضہ جما لیا تھا۔ اس کی سلطنت کا وارث اس کا بیٹا محمود ہوا جس نے شروع میں اپنے باپ کی طرح سامانیوں سے وفاداری برقرار رکھی۔ لیکن یہ نوجوان سپہ سالار فوجی صلاحیتوں میں اپنے باپ سے بھی آگے تھا۔ زیادہ دن نہیں گزر پائے تھے کہ اس نے اپنے مقبوضات میں کافی اضافہ کر لیا۔ اس کا علاقہ ہند ایرانی سرحد کے دونوں طرف واقع تھا اور اس نے اپنے آقاؤں سے بھی چھٹکارا حاصل کر لیا تھا۔ اب وہ ذاتی طور پر بادشاہ بن چکا تھا اس نے غزنی میں جو موجودہ افغانستان میں واقع ہے اپنا دارالحکومت قائم کرکے ہندوستان پر مسلسل حملے شروع کر دیئے جس کی وجہ سے اس کا نام تاریخ اسلام میں مشہور ہے۔ اس کی فتوحات کے نتیجے میں پنجاب مستقل طور پر اسلامی حکومت میں شامل ہو گیا اور گجرات کی سلطنت مسلمان حملہ آوروں کی محکوم ہو گئی۔

شمال کی جانب محمود نے کشمیر کو فتح کر لیا اور ماوراء النہر کو بھی اپنے دوسرے مقبوضات میں شامل کر لیا۔ دریائے جیحون کے پار اس علاقہ میں ترکوں کا ایک اور خاندان یعنی سلجوقی جو اصلاً وسطی ایشیا کے صحرائے کرغیز کے باشندے تھے، محمود کے عہد حکومت میں منظر عام پر آئے۔ ترکمان قبیلہ کے لوگوں کے ساتھ جن پر انھیں اقتدار حاصل تھا سلجوقی وسطی ایشیا سے چل کر ان دنوں ماوراء النہر کے علاقے میں آئے تھے جب یہاں اسلام اپنے ابتدائی مرحلہ میں تھا۔ ان لوگوں نے پورے جوش و خروش کے ساتھ اسلام قبول کر لیا تھا سامانیوں

اور محمود کے درمیان آویزش میں جو محمود پر ترکستان کے الک خانیوں کے حملے سے اور پیچیدہ ہوگئی تھی، سلجوقیوں نے بھی حصہ لیا اور فائدہ اٹھایا۔ ۱۰۳۰ء میں غزنوی سلطان (محمود) کے انتقال سے سلجوقیوں کو ایک اور موقع مل گیا اور انھوں نے غزنی کے سلطان مسعود کو اس کے باپ کے علاقوں خراسان، ماوراالنہر اور فارس کے دوسرے صوبوں سے نکال دیا۔ مسعود کے ہاتھوں میں صرف ہند فارس کی سرحد کا مشرقی علاقہ رہ گیا اور مغرب کی جانب سلجوقیوں کا قبضہ ہوگیا، حتیٰ کہ ۱۰۵۵ء میں ان کا سردار طغرل بیگ بغداد میں داخل ہوگیا اور اس نے کمزور خلیفہ سے جس کی وفاداری کا دم بھرتا تھا سلطان کا خطاب حاصل کرلیا۔[۴۳]

طغرل بیگ کے گروہ نے اس علاقہ پر قبضہ کرلیا تھا جس کے باشندوں کی اکثریت اسلام قبول کرچکی تھی۔ ایشیائے کوچک میں سلطان الپ ارسلان کی سرکردگی میں ترکمانوں کے ایک اور گروہ نے رومی علاقہ پر حملہ کیا۔ ملازکرد کی جنگ (۱۰۷۱ء) میں انھوں نے اس بازنطینی فوج کو شکست دے کر جس نے ان کی پیش قدمی کی مزاحمت کی تھی رومی شہنشاہ قیصر دیو جانس کو گرفتار کرلیا۔ گبن کے الفاظ میں اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ "اس تباہ کن دور میں روم کے ایشیائی صوبوں کو ہمیشہ کے لیے قربان کردیا گیا"[۴۴] اور ایشیائے کوچک کا راستہ کھل گیا۔ ۱۰۷۱ء اور ۱۰۸۱ء کے درمیان سلیمان ابن قتلمش ایشیائے کوچک کے وسط میں روم (قونیہ) کی مضبوط حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا جو اب تک مسلم اقتدار کے تحت چلی آرہی ہے۔

سلیمان نے جو حکومت قائم کی تھی وہ اس کے بعد دو صدیوں کے دوران ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی جس کے بعض حصوں پر کچھ دنوں کے لیے پہلی صلیبی جنگ کے سورماؤں یا بازنطینی حکمرانوں کی عیسائی فوجوں نے فتح حاصل کرلی۔ بقیہ حصوں کو مختلف دعوے داروں نے آپس میں بانٹ لیا جن میں ایک عثمانی امیر ارطغرل تھا۔ اسے اور اس کے قبیلہ کو جنگ میں سلجوقی سلطان کیقباد ثانی (۱۲۴۵-۱۲۴۳ء) کی مدد کرنے پر گرمیاں میں قدیم ایسکی شہر کے نزدیک ایک چھوٹی سی جاگیر انعام کے طور پر ملی تھی۔ یہ جاگیر بڑھتی اور پھیلتی رہی یہاں تک کہ ۱۳۰۸ء میں فارس کے مغلوں نے پورے مغربی ایشیا کو روند ڈالا اور تمام آزاد ریاستوں کو ختم کرکے اپنے پیچھے تباہی

اور بربادی کا صرف نشان چھوڑ دیا لیکن عثمانی ترکوں نے اپنے میں سنبھلنے کی صلاحیت برقرار رکھی اور ۱۳۲۶ء میں ارطغرل کا جانشین عثمان جس کے نام پر موروثی سلطنت قائم ہوئی دوبارہ اپنی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کے بیٹے اورخان نے اپنی سلطنت بروسا تک پہنچا دی اور نیقیہ کے شہر پر بھی دوبارہ قبضہ کر لیا جسے پہلی صلیبی جنگ میں عیسائیوں نے مسلمانوں سے چھین لیا تھا۔

اب اسلام اپنی آٹھویں صدی کے وسط میں پہنچ گیا۔ یہ وقت وہ تھا جب مغربی یورپ میں اسلامی مقبوضات گھٹ کر غرناطہ کی سلطنت تک رہ گئے تھے لیکن مشرقی یورپ میں مسلمانوں نے اس نقصان کا بدلہ لے لیا۔ اورخاں کا بیٹا مُراد اوّل ۱۳۶۰ء میں تخت نشین ہوا۔ اس سے تین سال پہلے عثمانی پرچم یورپ میں درّہ دانیال کے پار تک لہرا چکا تھا اور بازنطینی شہنشاہ فلوبوجس شکست تسلیم کر چکا تھا۔ ۱۳۷۱ء میں مرتسا کی جنگ جیت کر مُراد نے تھریس، بلغاریہ، مقدونیہ اور سربیا کے بڑے حصّوں سمیت بلقان کے جنوب میں تقریباً پورے ملک پر قبضہ کر لیا۔ اس کامیابی کے بعد مُراد نے اپنا دارالحکومت ایشیا سے یورپ منتقل کر دیا اور بروسا کے بجائے ادا نہ دارالسلطنت بنایا جو نوّے سال تک عثمانیوں کا دارالحکومت رہا۔ ۱۳۸۶ء تک اس کے جنرلوں نے مغرب میں دریائے وردر تک اور شمال میں سربیا کے علاقے میں نیش تک اور بلغاریہ میں مونستر تک کا علاقہ فتح کر لیا۔ ۱۳۸۹ء میں کوسوود کی جنگ میں شکست کے نتیجہ میں سربیا والے اپنی حکومت کے بچے کھچے حصّہ سے بھی محروم ہو گئے۔ اسی سال مراد کا انتقال ہو گیا اور حکومت اس کے بیٹے بایزید اوّل کے ہاتھوں میں آئی جو "یلدرم" (یعنی بجلی کا کڑکا) کے نام سے مشہور رہے۔ یلدرم نے اپنے باپ کی فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ڈینوب کے کنارے بلغاریہ کے شمالی حصہ پر اس نے حملہ کیا اور اس قلعہ کو مسمار کر دیا جس نے دریا پار ہنگری کے علاقہ میں اس کی پیش قدمی میں مزاحمت پیدا کی تھی۔

اگرچہ اس کے خلاف جنگ کو عیسائیوں نے جہاد کا درجہ دے دیا تھا لیکن اس کی پیش قدمی پر کوئی اثر نہیں پڑا اور آخر کار اس نے ۱۳۹۶ء میں نکوپولس کی جنگ میں صلیبیوں کو شکست دے دی۔

اس کے بعد یونان پر حملہ کرنے میں بایزید کے لیے کوئی رُکاوٹ نہ رہی جسے اگلے تین برسوں میں اس نے اپنی سلطنت کا حِصّہ بنالیا لیکن یہاں اسے اپنی فتوحات کا سلسلہ روک کر پیچھے ہٹنا پڑا کیونکہ اب اسے اپنی زندگی کے سب سے خوفناک دشمن کا مقابلہ کرنا تھا۔ یہ دشمن تاتاری خون آشام جنرل تیمور لنگ تھا جو اپنے گروہ کے ساتھ فارس کے علاقہ سے ہوتا ہوا ترکی کے صوبہ اناطولیہ میں داخل ہوا اور اسے تاراج کر ڈالا۔ معمولی سی جدّوجہد کے بعد اس نے ۱۴۰۲ء میں انگورہ (انقرہ) کی جنگ میں بایزید کو شکست دی اور اسے قیدی بنالیا۔ بایزید کو پنجرے میں رکھ کر ساتھ ساتھ لیے پھرنے والی تیمور کی کہانی بہت مشہور ہے لیکن غالباً اس میں کوئی صداقت نہیں ہے[۴۵]۔

تیمور کی یلغار نے ایک سے زیادہ سلطنتوں کو غارت گری کا نشانہ بنایا لیکن تُرکی اس میں شامل نہیں ہے۔ اگلی نصف صدی میں تُرکی نے پھر اپنی عجیب و غریب طاقت کا مظاہرہ کیا اور ۱۴۵۳ء میں سُلطان محمود ثانی نے دوبارہ قسطنطنیہ کو فتح کر کے اسلامی حکومت کا حِصّہ بنالیا۔ باوجود ان متعدّد کوششوں کے جو تُرکوں کو وہاں سے نکالنے کے لیے وقتاً فوقتاً ہوتی رہیں، حتیٰ کہ موجودہ زمانہ میں بھی ایسی کوششیں ہوئیں، ترک اب بھی قسطنطنیہ پر قابض ہیں جو یورپ میں اسلامی سلطنت کی عظیم الشّان یادگار کے طور پر باقی ہے۔

برنطینی روم پر فتح یورپ میں اسلامی اقتدار کی جانب ایک قدم کی حیثیت رکھتی ہے۔ ۱۴۷۵ء میں کریمیا کو اسلامی سلطنت میں شامل کرلیا گیا، اور جزائر ایجین ترک علاقے کا ایک حِصّہ بن گئے۔ اسی طرح کچھ دنوں کے لیے اوٹرانتو پر مشتمل اٹلی کا علاقہ بھی ترکی مقبوضات میں شامل رہا۔ سلیمان اعظم (۱۵۲۰ - ۶۶) کی سرکردگی میں عثمانیوں نے مغرب کی جانب اور آگے قدم بڑھایا اور وہ عیسائی یورپ میں بہت اندر تک گھس گئے۔ ۱۵۲۱ء میں انھوں نے بلغراد پر قبضہ کرلیا اور "موہاکس کی تباہی" (۱۵۲۶ء) کے بعد جس میں "مٹھی بھر غیر مسلح کسانوں پر مشتمل بڑی عجلت میں تیار کی ہوئی ایک مختصر فوج" کے ہمراہ ہنگری کے شاہ لوئی نے سلیمان کی بھاری اور انتہائی منظم فوج کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی تھی، ہنگری عثمانی سلطنت کا ایک چھوٹا سا صوبہ بن کر رہ گیا[۴۶]۔ تاہم ایک

طویل محاصرہ (۱۵۲۹ء) کے باوجود ویانا حملہ آوروں کے مقابلہ میں مضبوطی کے ساتھ صف آرا رہا۔ ۹ سال بعد سلیمان نے ٹریولیپا کے باہر ایک سمندری جنگ میں "پوپ، عیسائی بادشاہ اور وینس کے صدر کی متحدہ قوت کو شکست دے دی۔ سلیمان نے اسپین والوں کو شمالی افریقہ سے بھی مار بھگایا جہاں انھوں نے بزعم خود مسلم علاقوں پر قبضہ کر رکھا تھا۔

یورپ میں سلیمان نے جو علاقہ فتح کیا اس پر کوئی سو سال تک مسلمانوں کا قبضہ باقی رہا، اور تیس سالہ جنگ کو ختم کرنے والے معاہدۂ ویسٹفالیا کے بعد یورپ کے نقشہ پر ترکوں کے مقبوضات میں وہ علاقہ شامل رہا جو کریمیا کے ایشیائی کنارے سے ویانا تک پھیلا ہوا ہے۔

ایسا شاذ ہی کبھی ہوا ہو کہ ترکوں نے اپنی نو مفتوحہ رعایا پر جبراً اسلام کو ٹھونسا ہو۔ عام طور پر وہ ایک روادار آقا کا سلوک کرتے تھے لیکن وہ اپنی عیسائی رعایا کو اپنے سے کمتر ضرور سمجھتے تھے۔ تاہم ہنگری کے علاوہ جہاں مسلمانوں کا قبضہ محض فوجی نوعیت کا تھا اور اسلام کو وہاں کبھی کوئی مستقل حیثیت حاصل نہیں ہوئی، ترکوں کے تمام مقبوضہ علاقوں کی رعایا کی کثیر تعداد نے یا تو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر یا عقیدہ کی بنیاد پر اسلام قبول کر لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ بوسنیا، بلغاریہ اور البانیہ کے لوگ جو ابتدا میں عیسائی تھے اسلام قبول کرتے ہی اپنے عقیدہ میں اس قدر پختہ ہو گئے کہ خونی رشتے کے باوجود اپنے قدیم ہم مذہبوں سے نمایاں نظر آنے لگے۔

یہ توقع غلط تھی کہ یورپی ممالک بغیر کسی جدّوجہد کے دشمنوں کے آگے سرنگوں ہو جائیں گے۔ مقبوضہ علاقوں میں اگر مذہبی اختلافات نہ بھی ہوتے جب بھی ترکوں کی نااہل انتظامیہ بغاوت کے مواقع فراہم کرتی رہتی دراصل ترکی کی مرکزی حکومت اپنے فوجی جھگڑوں میں اس طرح پھنسی ہوئی تھی کہ وہ مفتوحہ علاقوں پر پوری توجہ نہیں دے پاتی تھی اور معاملات کو ان مقامی افسروں کے سپرد کر دینے پر مجبور تھی جو سلطان اور اس کی بد قسمت رعایا کو نقصان پہنچا کر دولت کمانے میں مشغول تھے سینٹ گوتھرڈ کے مقام پر آسٹریا کے ہاتھوں ترکوں کی شکست (۱۶۶۴ء) کے بعد سب سے پہلے ہنگری نے ترکوں کی غلامی کا جوا اپنے کاندھوں سے اتار پھینکا۔ اس کے بعد پولینڈ

کے جان سوبیسکی نے ویانا کا محاصرہ کیا جس میں ترکوں نے اپنی پوری جدوجہد کے باوجود شکست کھائی اور انھیں پاڈولیا سے نکلنا پڑا۔ (اس کے بعد ترکوں کو مسلسل کئی شکستیں ہوئیں۔ ۱۶۸۴ء میں آسٹریا کامیاب ہو گیا۔ ڈالمیشیا میں ایک قومی بغاوت کے بعد آسٹریا نے ڈینوب کے بھی بہت سے قلعے چھین لیے اور نیش بھی اس کے ہاتھوں میں آگیا)۔

جن دنوں شمال میں ترک آسٹریا کا مقابلہ کر رہے تھے انھیں دنوں جنوب سے بھی وینیشیا والے ان پر مسلسل حملے کر رہے تھے۔ آخر کار وینیشیا والوں نے یونان پر کامیابی کے ساتھ حملے کیے اور ۱۶۸۶ء میں موریا اور ایک سال بعد پائیریس اور راتھینز کو بھی ان کی مضافاتی بستیوں کے ایک بڑے حصے سمیت فتح کر لیا۔ ۱۶۹۸ء میں ڈینوب کے کنارے کارلووٹز میں اور ۱۷۱۸ء میں پیسارووٹز کے مقام پر ایک جانب آسٹریا اور وینس اور دوسری جانب ترکی کے درمیان جو معاہدے ہوئے ان کی رو سے ترکی ہنگری کے بقیہ علاقوں کے ساتھ دلیشیا سربیا اور بوسنیا کے بڑے حصوں کو بھی خالی کرنے پر مجبور ہو گیا تاہم اس کے بدلے میں اسے وینیشیا والوں سے موریا دوبارہ واپس مل گیا۔

آسٹریا کے ساتھ جنگ نے ترکوں پر یہ واضح کر دیا کہ یورپ میں مزید پیش قدمی کا سختی کے ساتھ مقابلہ کیا جائے گا اور یہ کہ اگر اسے اپنے یورپی مقبوضات پر قبضہ باقی رکھنا ہے تو اسے مستقبل میں دفاعی حیثیت پر قانع ہونا پڑے گا۔ زیادہ دن نہیں گزرنے پائے کہ ترکی کو روس سے بھی طاقت آزمائی کرنی پڑی حالانکہ ان دونوں ملکوں کے درمیان ایک برائے نام صلح کی کیفیت چل رہی تھی۔ روسیوں نے اینزوف کے نزدیک بہت سے قلعوں پر قبضہ کر لیا اور کریمیا پر حملہ کر کے اس قلعہ بند شہر کو بھی فتح کر لیا۔ اس اچانک جنگ کا خاتمہ معاہدہ بلغراد (۱۷۳۹ء) کے بعد ہوا جس کی رو سے اینزوف کو تباہ کر دیا گیا۔ بہر حال اس جنگ میں ترکی کو اس سے کہیں زیادہ فائدہ ہوا جتنا وہ نقصان اٹھا چکا تھا۔ بلغراد، سربیا، بوسنیا اور ولیشیا کے بہت سے حصے اسے دوبارہ مل گئے۔ جیسا کہ توقع تھی یہ شرائط روس کو پسند نہ تھیں اور وہ انھیں ختم کر دینے کے لیے موقع کی تلاش میں تھا لیکن یہ موقع اسے تیس سال سے پہلے نہ مل سکا۔ جب ترکی کے احتجاج کے باوجود کیتھرائن دوم پروشیا کے فریڈرک اعظم کے ساتھ پولینڈ کی تقسیم پر راضی ہو گئی۔ نتیجتہً ترکی کو حملہ کرنا پڑا لیکن اس بار جنگ کا نتیجہ مسلمانوں کے حق میں نہ نکلا اور انھیں کریمیا روسیوں

کے حوالے کرنا پڑا۔ ساتھ ہی ساتھ قسطنطنیہ میں عیسائیوں کی حفاظت کے جس حق کا روس بہت دنوں سے خواہش مند تھا وہ بھی اسے مل گیا۔ اس کے بدلے معاہدہ کینارجی (۱۷۷۴ء) کی رو سے کریمیا اور بیسارابیا میں تاتاری مسلمانوں کی آزادی کی ضمانت دی گئی اور ولیشیا، مولداویا، بیسارابیا اور جارجیا کے وہ بہت سے علاقے جو پہلے ترکوں سے چھین لیے گئے تھے دوبارہ اس کی سلطنت میں شامل ہو گئے۔ ترکی پر ایک دوسرے حملے کے بعد معاہدہ جیسی (۱۷۹۲ء) کی رو سے اس کی مشرقی سرحد دریائے دنیسٹر کے کنارے تک محدود ہو گئی۔

انیسویں صدی کی ابتدا میں صورتِ حال کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یورپ میں ترکی کی سلطنت (۱) آیونی جزائر کے علاوہ موجودہ حکومت یونان اور (۲) بلغاریہ، البانیہ اور یوگوسلاویہ کی موجودہ حکومتوں سمیت اس پٹی پر جو یورپی ترکی کے نام سے معروف ہے مشتمل تھی۔ اس کے علاوہ ڈینوب کی دوسری جانب مولداویا اور ولیشیا ترکی کی سرپرستی کو تسلیم کرتے تھے۔ مجموعی رقبہ تقریباً دو لاکھ اڑتیس ہزار مربع میل تھا اور آبادی اسی لاکھ افراد پر مشتمل تھی[۷]۔ اس کے بعد سے یکے بعد دیگرے کئی جنگوں اور ہر جنگ کے بعد معاہدوں کے نتیجے میں یہ رقبہ گھٹتا ہی چلا گیا۔ اس تمام زمین میں سے جو یورپ میں کبھی اس کے قبضے میں تھی اب (۱۹۵۵ء) ترکی کے پاس مشرقی تھریس مع اس کے دارالحکومت ادا نہ اور قسطنطنیہ نیز ایجین کے جزائر میں سے صرف امبروس اور ٹینی ڈوس باقی رہ گئے ہیں[۸]۔ بقیہ جزائر کا ایک بڑا حصہ یونان کو مل چکا ہے[۹]۔ یونان میں مسلمانوں کی تعداد بہت گھٹ گئی ہے جس کا ایک بڑا سبب ۱۹۲۲ء کے مدانیا کنونشن کی رو سے انتقالِ آبادی ہے۔ ہیلاس بھی تقریباً پورے کا پورا عیسائی اور یورپی ہو گیا ہے۔

یورپ میں تاریخ اسلام کے مذکورہ بالا جائزہ سے یہ نظر آئے گا کہ اسلام کے سپاہیوں کی پیش قدمی دو بڑی لہروں کی شکل میں ہوئی جو بہت جلد سیلاب کی صورت اختیار کر گئی ۔ پھر اس سیلاب کا اتار بہت آہستہ آہستہ ہوا۔ ان دونوں لہروں نے اپنے نشانات چھوڑے لیکن یہ دونوں نشانات مختلف تھے۔ اسپین میں ایک مسلمان بھی باقی نہ رہا لیکن مسلمانوں کی بنوائی ہوئی عمارتیں اور اسپینی زبان میں عربی کے اثرات مسلم سلطنت کی عظیم الشان قوت کی یادگار کے طور پر باقی ہیں۔ مشرقی یورپ میں ترکی

اقتدار کے آثار ابھی بھی ان بڑی بڑی آبادیوں میں دیکھے جا سکتے ہیں جو تا حال پورے جوش و جذبہ کے ساتھ اسلام سے چمٹے ہوئے ہیں۔ ابتدائی ترک بڑے جوشیلے لوگ تھے اور اپنے مذہب میں غلو کی حد تک ایمان رکھتے تھے۔ ان کے مفتوحہ ممالک کی رعایا نے جلد یا بدیر اسلام قبول کر لیا۔ اس تبدیلی مذہب کا سبب کچھ تو مصلحت پسندی تھا اور کچھ یہ کہ وہ غالب قوم کے جذبۂ ایمانی سے متاثر تھے۔ کبھی کبھار مذہب کی تبدیلی کے لیے دباؤ بھی استعمال کیا گیا جیسے ینے چری کے معاملہ میں جو سب کے سب اصلاً عیسائی والدین کی اولاد تھے۔[۵۰]

یورپ میں جو مسلمان اب بھی باقی رہ گئے ہیں ان کی اکثریت ترکی یا ترکمان اور تاتاریوں کی مخلوط نسل سے تعلق رکھتی ہے اور مملکت روس کی رعایا ہے۔ ان کی اکثریت بحر قزوین سے بحر ازوف کے درمیان کرغیز قزاق کے میدانوں میں رہتی ہے۔ بہت سے لوگ کچھ دنوں پہلے تک کریمیا کے جزیرہ نما اور قفقار کے علاوہ قازان، اور نبرگ اوفا اور دوسرے شہروں میں بھی رہتے تھے[۵۱]۔ لیتھوانیا میں تاتاری نسل کے پولش بولنے والے کچھ مسلمان بھی رہتے ہیں۔ ان کے آباد اجداد نے جو سنہرے گروہ کے نام سے مشہور ہیں تقریباً ۱۲۴۰ء میں چنگیز خاں کے پوتے باتو کی سرکردگی میں اس علاقہ کو فتح کر لیا تھا جو زیریں اور وسطی والگا سے سیراب ہوتا تھا۔ اس دریا پر انھوں نے ایک مہم کے بعد جس کے دوران وہ نوف گراد اور ماسکو میں داخل ہو گئے تھے، کریکو کو نذر آتش کر دیا تھا اور پسیٹ کو محصور کر لیا تھا، اپنا دارالحکومت سرائے آباد کیا[۵۲]۔ ۱۲۷۲ء میں انھوں نے اسلام قبول کیا اور جب سے اب تک انھوں نے اپنے عقیدہ کی حفاظت کی ہے اور تاتاری زبان کو ترقی دے کر کسی حد تک اپنے قومی جذبہ کو برقرار رکھا ہے۔ تاہم خانہ بدوشوں کے علاوہ ان سب کے بود و باش اور غور و فکر پر سلاوی لوگوں کی چھاپ نظر آتی ہے۔ وہ نام بھی روسی طرز کے رکھتے ہیں اور روسی زبان بولتے یا سمجھتے ہیں[۵۳]۔

بعض مختصر اصلاح شدہ گروہوں مثلاً بابیوں، بہائیوں اور تحریک احمدیہ کے ماننے والوں کے علاوہ یورپ میں اسلام ایک جگہ رک کر رہ گیا ہے، یا زیادہ صحیح الفاظ میں پسپا ہو رہا ہے۔ سیاسی اقدامات سے قطع نظر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلعم کے عقائد ان لوگوں کے ذوق پر پورے نہیں اترتے جو یونانی اور رومی فلسفیوں میں پلے

ہیں۔ ان ضابطوں میں ان لوگوں کو ایک ایسی لچک دکھائی دیتی ہے جس سے انھیں بدلتے ہوئے حالات کے مطابق کیا جا سکتا ہے۔ موجودہ اسلام کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ روزمرہ کی زندگی کے معمولی معمولی افعال کو بھی منضبط کرتا ہے، یہ عقیدہ ایک طرف ان ملکوں کے لوگوں کے لیے تقریباً ناقابلِ قبول ہے جہاں فرد کو سماجی اخلاقیات میں انتخاب کا موقع اور غور و فکر میں آزادی حاصل ہے۔ دوسری طرف ان ملکوں میں بھی یہ عقیدہ آسانی سے بار نہیں پا سکتا جہاں اسلامی عقائد مقامی یا ملکی روایات یا نظریات کے مخالف ہوں۔

دوسرے ممالک مثلاً ایشیا اور افریقہ میں حالات بہت حد تک مختلف ہیں، یہاں لوگوں کی اکثریت مذہبی قیادت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتی ہے یہاں اسلامی ضوابط کی سختی لوگوں کی سادگی سے مطابقت رکھتی ہے اور یہیں ہیں اسلام اپنی پوری قوت کے ساتھ کارفرما نظر آتا ہے۔ ان ملکوں کے لوگ فکر و تحقیق کے بہت زیادہ عادی نہیں ہیں اور رسم و رواج کی پابندی ہی کو مقصد و منتہا سمجھتے ہیں۔ یہاں کے تمام لوگ مسلمان نہیں ہیں لیکن یہاں جو لوگ بھی ایک بار اسلام سے متعارف ہو جاتے ہیں وہ سختی کے ساتھ اس سے منسلک ہو جاتے ہیں اور اس کی تبلیغ و اشاعت کرنے لگتے ہیں۔ مسلمانوں کا سب سے بڑا گروہ ان دنوں پاکستان (بشمول بنگلہ دیش، مترجم) ہندوستان اور انڈونیشیا میں نظر آتا ہے۔

ان علاقوں میں یہ نیا عقیدہ نسبتاً بعد میں پہنچا۔ عربوں کی ابتدائی مہمیں لوٹ مار سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی تھیں۔ ان مہموں کے نتیجے میں بہت ہی کم نئے علاقوں یا نئے مسلمانوں کا اضافہ ہوا۔ جب خراسان بھی فتح ہو گیا تو مسلمان فوجوں کو ہندوستان میں داخل ہونے کا موقع ملا اور انھیں اس میں کوئی زیادہ دشواری پیش نہیں آئی۔ اس علاقہ میں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، غزنوی سلطنت کی بنیاد پڑی جس کی ابتدا سبکتگین نے کی اور تعمیر اس کے بیٹے محمود نے۔ پنجاب کو اپنی سلطنت میں ضم کرنے کے بعد اس نے تبدیل مذہب کا سلسلہ شروع کیا جس کے نتیجہ میں وہاں کی تقریباً نصف آبادی ہندو سے مسلمان ہو گئی۔ تبدیلی مذہب پر ہندو مندروں مثلاً متھرا (۱۸-۱۰۱۷ء) اور سومناتھ (۲۴-۱۰۲۳ء) میں محمود کی بت شکنی کے کارناموں کا بہت کم اثر پڑا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بت شکنی کی یہ کہانیاں جو مسلمانوں کی تاریخ میں داخل ہو گئی ہیں اکثر و بیشتر وضعی اور جعلی ہیں۔ تاہم اس نے پنجاب میں مسلمان تاجروں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ جگہ جگہ گھومیں پھریں، اپنے سامان فروخت کریں اور ساتھ ہی ساتھ اپنے مذہب کا تعارف

کرائیں۔ کشمیر اور گجرات پر اس کے حملوں کے بہت کم اثرات ہوئے اور اس کی وفات (۱۰۳۰ء) کے بعد جلد ہی لوگ ان اثرات کو بھول گئے۔ اس نے جو سلطنت قائم کی تھی وہ بھی اس کے بعد بہت دنوں تک قائم نہ رہی۔ ۱۰۳۷ء اور ۱۰۴۵ء کے درمیان سلجوقیوں نے فارس اور ماوراء النہر کے علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ اس سے بھی زیادہ نقصان اس وقت ہوا جب افغانستان کے غوری خاندان نے جس سے خود محمود نے سلطنت چھینی تھی ۱۱۶۱ء میں غزنی پر حملہ کر کے اسے نذرِ آتش کر دیا۔ کافی اتھل پتھل کے بعد غوریوں نے اپنے مقبوضات کو اور بڑھا لیا اور اس خاندان کا ایک رکن محمود غوری ۱۱۷۵ء میں ہندوستان میں داخل ہوا اور سندھ اور ملتان کو زیر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے لاہور پر قبضہ کر لیا جہاں اس نے ان بچے کھچے غزنیوں کا قلع قمع کر دیا جنھوں نے وہاں پناہ لے رکھی تھی۔ پھر محمد غوری نے چوہان راجپوتوں اور ان کے حلیفوں کے خلاف پیش قدمی کی۔ شروع شروع میں تو انھوں نے محمد غوری کا مقابلہ کیا لیکن ۱۱۹۲ء میں تھانیسر کے مقام پر ان تمام راجپوت راجاؤں کو شکست ہوئی جو شمالی ہندوستان کو بچانے کے لیے اکٹھا ہوئے تھے۔ اس شکست کے نتیجے میں وہ تمام علاقہ محمد غوری کے قبضے میں آگیا۔ اب پشاور سے خلیج بنگال تک کا پورا علاقہ مسلمانوں کے قبضے میں آچکا تھا۔ ۱۱۹۳ء میں دہلی کو دارالحکومت بنایا گیا جہاں محمد غوری کے مختصر عرصۂ حکومت کے بعد غلام خاندان سلاطین دہلی کے نام سے برسرِ اقتدار آیا۔ کچھ ہی دنوں میں سلاطین نے جنوب میں وندھیا پہاڑ تک کے علاقے پر قبضہ کر لیا۔

دکن اور جنوبی ہندوستان میں مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ ان خلجی ترکوں نے شروع کیا جو ۱۲۹۰ء میں خاندان غلاماں کے بعد تخت نشین ہوئے۔ سب سے زیادہ ترقی علاء الدین نے کی لیکن وہ بھی مخالفین کے کچلنے کے لیے سخت ترین قوانین نافذ کرنے کے باوجود چند سو سے زیادہ کسی کو تبدیل مذہب پر آمادہ نہ کر سکا۔ علاء الدین ہی کے تحت گجرات پورے کا پورا اسلام کے زیر اثر آگیا لیکن بنگال میں مسلمانوں کی تعداد بڑھانے میں سیکڑوں برس لگ گئے۔ یہاں مسلمانوں کی حیثیت شہنشاہ اکبر (۱۶۰۵-۱۵۵۶ء) سے پہلے مستحکم نہ ہو سکی۔ سیلون میں اسلام کی اشاعت بڑی سست رفتاری سے ہوئی۔ لیکن اب وہاں چار لاکھ سے زیادہ مسلمان ہیں جن کی اکثریت مدراس یا بیلوں سے تعلق رکھتی ہے۔

مسلمانوں کی فتوحات کا دور گذر جانے کے بعد ان کی آبادی میں ہندوؤں کی نسبت بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ برطانوی حکومت کی جانب سے اس ملک کو ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کیے جانے سے پہلے گیارھویں صدی کی ابتدا میں آنے والے فاتحین، آبادی میں قدرتی اضافے، مقامی لوگوں کے قبولِ اسلام اور باہر سے دوسرے مسلمانوں کی آمد کی وجہ سے ۱۹۴۱ء میں مجموعی آبادی کا تقریباً ایک چوتھائی تھے۔ جو صوبے مغربی ایشیا کے قریب جہاں سے اسلام آیا تھا، یا وسطی ایشیا کے قریب جہاں کی پُرجوش آبادی نے اسلام کو قبول کیا اور اس کی نشر و اشاعت میں حصہ لیا، واقع تھے وہاں جنوبی اور مشرقی صوبوں کی نسبت زیادہ تیزی کے ساتھ اور زیادہ مکمل طور پر اسلام چھا گیا۔ لہٰذا ۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے مطابق شمالی مغربی صوبہ اور بلوچستان میں مسلمانوں کی آبادی نوّے فی صد سے زائد، کشمیر میں چھیتّر فی صد سے زائد اور پنجاب میں پچاس فی صد سے زائد تھی جب کہ آسام میں اس کے برعکس کیفیت یہ تھی کہ وہاں تین سو افراد میں صرف ایک مسلمان تھا۔

بنگال کا معاملہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ تھا۔ وہاں کیفیت یہ تھی کہ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق پاکستانی مسلمانوں کی آدھی سے زیادہ آبادی اس صوبہ میں بستی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کی آبادی میں نسبتاً زیادہ اضافہ کے اسباب میں دوسرے مسلم ممالک سے جغرافیائی قرب تو صرف ایک سبب تھا، ورنہ اس سے بھی زیادہ اہم سبب ایک تو مسلمانوں کی قوتِ حیات ہے (جس کی وجہ کسی حد تک ان کی خوراک ہے جس میں گوشت بھی داخل ہے) اور دوسرا بڑا سبب یہ ہے کہ چونکہ مسلمان زیادہ تر شہروں میں رہتے ہیں اور ہندوؤں کی نسبت کم کاشتکاری کرتے ہیں لہٰذا قحط سے بہت زیادہ متاثر نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں ہندوؤں کے برعکس مسلمانوں میں کم عمری کی شادی عام نہیں ہے۔ پھر ان کے یہاں بیواؤں کی دوسری شادی پر بھی کوئی پابندی نہیں ہے۔ ایک اس سے بھی زیادہ نمایاں سبب معاشرتی ہے یعنی ہندوؤں کی نیچی قوموں (اچھوتوں) کو اسلام میں اپنی پیدائشی کمتری کے احساس کے مقابلہ میں ایک قسم کا تحفظ مل جاتا ہے۔[۳۴]

نیپال کے پہاڑی علاقے مسلمانوں کے حملے سے الگ ہی رہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمالیہ کے علاقوں میں جنگی دشواریاں اور سردی کی شدت مسلمان حملہ آوروں کے لئے خاصی ہمت شکن تھیں۔ اس کے باوجود تبت میں بہت سے مسلمان خاندان موجود ہیں جو لاسا اور دوسرے

شہروں میں آباد ہیں۔ ان میں سے بعض چینی نسل سے تعلق رکھتے ہیں اور بدھوں کے لیے قصائیوں کا کام کرتے ہیں۔ دوسرے مسلمان خاندان جو تعداد میں نسبتاً زیادہ ہیں کشمیر سے آئے ہیں اور مختلف قسم کی تجارت اور دوکانداری سے اپنی روزی کماتے ہیں[55]۔ پامیر کے پلیٹو پر بھی اسماعیلی فرقہ کے کچھ افراد موجود ہیں اور اگر سوویت پریس کا اعتبار کیا جائے تو آغا خاں کے یہ نمائندے ان کے پیروؤں سے واجبات وصول کرنے کے لیے ۱۹۵۲ء میں اس علاقہ میں داخل ہوئے تھے[56]۔

ملایا اور دوسرے بڑے قریبی جزیروں یعنی سماٹرا، جاوا اور بورنیو میں اسلام ہندوستان ہی سے گیا تھا۔ اس کی شہادت اس حقیقت سے ملتی ہے کہ ملایا میں رائج عربی کے حروف تہجی کی شکل وہی ہے جو ہندوستان اور ایران میں پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ملایا کی ملت اسلامیہ میں وحدت الوجود اور تصوف کے وہ عناصر موجود ہیں جو ہندوستان یا فارس میں اسلام کے ساتھ تو مخصوص ہیں لیکن ان سے قدیم الخیال عرب نا آشنا ہیں[57]۔ بہر حال اس قسم کے آثار پائے جاتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ عرب تجار ملاکا کے ساحل پر غالباً نویں صدی عیسوی ہی میں پہنچ گئے تھے[58] اور جب مارکو پولو سماٹرا پہنچا ہے جسے اس نے جاوا صغیر کا نام دیا ہے[59] تو اس نے شمالی ساحل کے بہت سے ساحلی شہروں میں مسلمان پائے تھے جنھیں ان عرب تاجروں نے مسلمان کیا تھا جو مسلسل اس علاقے میں آتے جاتے رہتے تھے[60]۔ تقریباً ۱۳۴۶ء میں مراکش کے سیاح ابن بطوطہ نے ہندوستان اور چین کے درمیان اپنے سمندری سفر میں یہ دیکھا تھا کہ جزیرہ کے دارالحکومت سمترا (جو بعد میں سماٹرا کے نام سے مشہور ہوا) کے باشندے مسلمان تھے[61]۔ ۱۴۰۹ء کے چینی وقائع نگار بھی یہی لکھتے ہیں کہ ملاکا کے ملائی باشندے مسلمان تھے۔ ملاکا سے اسلام جوہور اور چین میں پہنچا جہاں سے سترھویں اور اٹھارویں صدی میں یہ سماٹرا کے ساحلی شہروں اور اندرونی علاقوں میں پھیل گیا۔

ابتدائی دور کے مسلمانوں کے بعد سب سے پہلے جو مسلمان مبلغ جاوا میں آئے ان کا نام مولانا ملک ابراہیم تھا[62]۔ ۱۴۱۹ء میں ان کا انتقال گرسیک نامی مقام پر ہوا جہاں وہ آباد ہو گئے تھے۔ ان کا نام ایک قدیم عمارت پر اب تک محفوظ ہے۔ اپنے بعد آنے والے تاجروں کی طرح ان کا تعلق بھی جنوبی عرب میں حضرموت سے تھا۔ اس جزیرہ میں اسلام کی اشاعت زیادہ تر وہیں کے آئے ہوئے تاجروں کی غیر رسمی تبلیغی سرگرمیوں کا نتیجہ تھی۔ اشیائے خورد نی کی

قلّت کے باعث وہ لوگ اپنے اصلی وطن سے نکل پڑے اور جاوا اور دوسرے قریبی جزیروں مثلاً بورنیو اور سلیبس میں آباد ہو کر انھوں نے چھوٹی چھوٹی جاگیریں قائم کر لیں جہاں بہت تیزی کے ساتھ ان کا عقیدہ پھیل گیا۔ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اس علاقہ میں ولندیزی آکر آباد ہوئے اور دسمبر ۱۹۴۹ء تک عنانِ حکومت انھیں کے ہاتھوں میں رہی جس کے بعد انڈونیشیا کو ایک جمہوریہ بنا دیا گیا اور ایک مسلمان اس کا صدر ہوا۔ تقریباً آٹھ کروڑ کی آبادی میں اکثریت اسلام کی پیرو ہے۔ ملایا کے تمام ملائی مسلمان ہیں[۶۳]۔

وسطی ایشیا میں پہلی صدی ہجری کے خاتمہ پر قتیبہ ابن مسلم اور ان کے عرب مجاہد ساتھیوں نے اسلام کا جو بیج بویا تھا وہ بعد میں ایک تناور درخت کی شکل اختیار کر گیا۔ اسلامی عقیدہ جلد ہی اس علاقہ میں راسخ ہو گیا جو بعد میں ترکستان کے نام سے مشہور ہوا اور خیوا (خوارزم) بخارا، سمرقند، فرغانہ اور چین کی سرحدوں پر بلکہ اس سے بھی پرے بہت سے شہروں پر مشتمل تھا[۶۴]۔ چنگیز خاں کے تحت منگول حملہ آور بھی مسلمانوں کے دلوں سے اسلامی عقیدہ کو متزلزل کرنے میں ناکام رہے، نتیجۃً کچھ ہی دنوں بعد مسلمان خواتین کا ایک طبقہ ابھر کر سامنے آگیا اور ۱۸۷۳ء تک اس نے اپنا اقتدار باقی رکھا، پھر زار روس کے ہاتھوں انھیں شکست ہوئی۔ کمیونسٹ روس کی جمہوری حکومت کے تحت وسطی ایشیا میں مسلمان علاقہ کو پانچ جمہوریتوں یعنی ازبکستان، کازخستان، ترکمنستان، تاجکستان اور کرغیزیہ میں تقسیم کر دیا گیا۔ ایک چھوٹی ریاست آذربائیجان بھی ہے۔ خود روس ہی میں کئی تسلیم شدہ مسلم علاقے آزاد جمہوریہ بشکیریا میں موجود ہیں جس کا دارالسلطنت اوفا میں ہے اور اس میں شمالی قفقاز کا ضلع واقع ہے۔

چونکہ سوویت پالیسی کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ریاست کو وفاداری کا واحد محور اور ریاست کے قوانین کو زندگی کا واحد رہنما بنایا جائے اس لیے ظاہر ہے کہ اسلام کے ساتھ اس پالیسی کی کشمکش ہوتی ہے کیونکہ مسلمانوں کی جمہوری ریاستوں کے دیہی اور زرعی علاقوں میں اسلام ایک مضبوط اور دیرپا حیثیت کا حامل ہے۔ سوویت اخبارات بطور خاص رمضان اور مسلمانوں کے دیگر تہواروں اور بزرگانِ دین کے مزاروں کی زیارت اور تعدّدِ ازدواج کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے رہتے ہیں۔ قدیم خانہ بدوشوں کے علاقوں اور اضلاع میں جو شروع میں صنعتی اور "روسی" شکل اختیار کر گئے (مثلاً باکو اور اشکاباد)، وہاں کی نوجوان نسل تیزی کے ساتھ اسلامی معاملات سے نابلد ہوتی جا رہی ہے۔

شمالی اور مشرق بعید کے ایشیا میں اسلام زیادہ مضبوطی کے ساتھ اختیار نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ علاقے خاصے دشوار گذار اور ناقابلِ رسائی ہیں۔ یہاں تھوڑے سے مسلمان تاتاری حملہ آوروں مثلاً تیومن کے شیبانی خان کی نسل سے موجود ہیں جو نسبتاً بعد کی تاریخوں میں مسلمان ہوتے تھے اور اب ازبک کے نام سے زیادہ مشہور ہیں۔ ابتدائی دور میں ہی تبدیلِ مذہب کے باوجود خانہ بدوش کرغیزی آٹھویں صدی کے وسط تک قدیم شامنی مذہب[۲۵] پر بھی قائم رہے اور اس وقت تک ان کا اسلام برائے نام تھا جب تک قازان سے تاتاری ملاؤں نے جنھیں عموماً سیاسی اسباب کی بنا پر روس نے بھیجا تھا۔ وہاں مسجدیں نہ بنالیں۔ اس کے بعد وہاں اسلامی عقیدہ کو زیادہ سختی کے ساتھ اختیار کیا گیا۔

چین کے بعض علاقوں میں مسلم پروپیگنڈے کو زیادہ کامیابی حاصل ہوئی حالانکہ بیرونی مداخلت سے چینیوں کی نفرت نے اس راہ میں بڑی مزاحمت بھی پیدا کی۔ قیاس یہ ہے کہ اس ملک میں اسلام ابتدا میں ان تاجروں کے ذریعہ آیا جو ہانگ چو فو (کانسو) کے دُور دراز ساحل سے لگے لگے سمندری راستے کے ذریعہ آئے تھے۔ یہ تاجر زیادہ اندرونی علاقوں میں نہیں گئے جہاں اسلام کا پہلا تعارف غالباً وسطی ایشیا کے ان ترکوں نے کرایا تھا جن سے چینیوں کا نسلی تعلق تھا۔ خود ترکوں نے بھی سنہ ۹۶۰ء تک بڑی تعداد میں اسلام قبول نہیں کیا تھا[۲۶] جب کہ ان کے بہت سے قبیلوں نے اسلام کے آرتھوڈاکس عقیدہ کے بجائے اسلامی تصوف کی کسی نہ کسی قسم کو اختیار کر لیا تھا۔ ان نومسلموں نے اپنا عقیدہ چین کے اندرونی علاقہ تک پہنچا دیا۔[۲۷] اگرچہ وہ شامانی عقیدہ کا پیرو تھا لیکن اسے کسی مذہب سے حقیقتاً کوئی دلچسپی نہ تھی اور نہ کسی کے تبدیل مذہب میں وہ کسی قسم کی مزاحمت پیدا کرتا تھا۔ اس طرح اگرچہ تبلیغ اسلام کے لیے راہ ہموار تھی اور چین کے تمام صوبوں میں مسلمان پائے بھی جاتے تھے لیکن انھیں صرف مغرب اور شمال یعنی کانسو، سنکیانگ (چینی ترکستان)، شینسی، چہلی اور یُنان میں کسی حد تک زیادہ کامیابی ہوئی۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ چینی سلطنت میں اشاعتِ اسلام کی ابتدا یُنان ہی سے ہوئی کیونکہ یہیں پر قبلائی خاں (کُبلا خان ۹۴-۱۲۶۰) نے ایک مسلمان کو جو پیغمبر اسلام کے خاندان سے تعلق رکھنے کا دعویٰ کرتے تھے اور سیدِ اجل کہلاتے تھے، اپنا گورنر بنا کر بھیجا تھا۔ سیدِ اجل اور ان کے بیٹے نصیر الدین غالباً اسلام کے سرگرم مبلغ تھے کیونکہ یہاں بہت سے لوگ ان کے اثر

سے اس عقیدہ کے پیرو ہو گئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان برادریاں منگول یوان کے آخری اور منگ خاندان کے ابتدائی عہد میں (یعنی چودھویں صدی کے آخری نصف کے درمیان) یہاں آباد ہو گئی تھیں۔ یہ سلسلہ ۱۹۳۹ء تک جاری رہا جب کہ ریلوے کے بہت سے مسلمان ملازمین یہاں آکر بس گئے۔ اندرونی منگولیا میں بعض مسلمان برادریاں ان قدیم چینیوں کی نسل سے تعلق رکھتی ہیں جنھوں نے اس مانچو قانون کی خلاف ورزی کی تھی جس کے تحت دیوارِ عظیم کے پار جانا منع تھا۔ بعد میں انھوں نے اپنے ساتھ آنے والے مسلمانوں کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ آج چین میں مسلمانوں کی صحیح تعداد کا تعین نہیں کیا جا سکتا لیکن کہا جاتا ہے کہ وہ پوری آبادی کا تقریباً نواں حصہ ہیں۔

اگرچہ چینی مسلمان اپنے ان ہم وطنوں سے جو دوسرے مذاہب کے پیرو ہیں، لباس، ظاہری شکل وصورت اور مزاج میں بہت مختلف نہیں ہیں اور ایک زمانہ سے وہ دوسری جگہوں کے مسلمانوں سے کٹ کر رہ گئے ہیں لیکن چین میں اسلام کو کبھی بھی ملکی مذہب کی حیثیت حاصل نہ ہو سکی تھی۔ چین میں مسلمانوں کے دو خاص فرقے ہیں "قدیم" اور "جدید" ان میں سے جدید لوگ اپنے عقیدہ پر زیادہ سختی کے ساتھ عمل پیرا ہیں۔

جاپان میں اسلام کو زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی اور غالباً انھیں اسباب کی بنا پر جو دوسرے لوگوں کے لیے بیان کیے گئے ہیں یہاں مسلم نظریات کو زیادہ مقبولیت نہیں ملی۔ اس سلطنت میں تھوڑے سے جو مسلمان پائے جاتے ہیں وہ عموماً جاوا سے آئے ہوئے تارکینِ وطن ہیں۔

ایشیا کے بعد مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد افریقہ میں ہے جہاں ان کی تعداد گذشتہ قرنوں میں تیزی سے بڑھتی رہی ہے۔ دوسری جگہوں کی طرح یہاں بھی اشاعت اسلام کا سبب کوئی منظم تبلیغی مشن کی سرگرمی نہیں بلکہ ان مسلمان سیاحوں اور تاجروں کی رضاکارانہ کوششیں تھیں جن کا اصل مقصد تو تجارت ہوتا تھا لیکن اپنے کاروبار کے سلسلے میں وہ جن لوگوں سے ملتے ان سے اپنے عقیدہ کے بارے میں گفتگو شروع کر دیتے تھے۔ خاص طور پر مقامی عورتوں سے شادی کے ذریعہ بھی مذہب پھیلتا ہے جو اپنے بچوں کے ساتھ ان خاموش حملہ آوروں کا مذہب قبول کر لیتی ہیں۔

پہلی صدی ہجری میں جب مصریوں اور بربریوں نے اسلام قبول کیا، اب تک

در پیش سیاسی حالات اور طبعی دشواریوں کے مطابق تیز یا سست رفتار سے اشاعت اسلام کا سلسلہ جاری ہے۔ نیل کے کنارے اسلام بڑی تیزی سے اسوان تک پھیل گیا۔ لیکن بعض اسباب کی بنا پر اس سے آگے اسلام کے نفوذ میں کافی وقت لگا۔ اگرچہ مصر کے گورنر عبداللہ بن سعد نے ۳۱ھ (۶۵۱ء) ہی میں نوبیا پر حملہ کر دیا تھا جس کے باشندے چھٹی صدی عیسوی میں عیسائی ہو گئے تھے - جب عربوں نے مصر پر حملہ کیا تو وہ عیسائی عقیدہ کے پیرو تھے۔ کچھ مالِ غنیمت حاصل کرنے اور ڈنگولا کے مقام پر بعض گرجا گھروں کو مسمار کرنے کے علاوہ مسلمانوں نے کچھ زیادہ کام نہیں کیا - خواہ اس کا سبب عربوں کی تبلیغی سرگرمی کی کمی ہو یا عیسائیت پر سوڈانیوں کا محکم یقین، بہرحال چودھویں صدی میں بھی جب ابن بطوطہ ان لوگوں کے پاس پہنچا ہے تو وہ اپنے عیسائی عقیدہ کے ساتھ مضبوطی سے چمٹے ہوئے تھے[۲۴] پندرھویں صدی کی ابتدا تک بھی عربوں نے اپنی فتوحات کا دائرہ اسوان اور آبشار اوّل کے آگے تک نہیں پہنچایا تھا۔

مشرقی افریقہ کے ساحل پر اسلام پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ عرب سے قربت کے باعث ابتدا ہی سے جزیرہ نمائے عرب کے تجار کو اس جگہ سے ایک کشش سی تھی اور مکہ کے ابتدائی مسلمانوں میں سے بعضوں نے اپنے ہم وطنوں کے ظلم و ستم سے بچنے کے لیے حبشہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ یہ بات ناگزیر تھی کہ جلد یا بدیر یہ ملک مسلمانوں کی توجہ کا باعث بنے۔ دسویں صدی تک مسلمان یہاں کافی تعداد میں آتے رہے اور ان کی سادہ طرزِ رہائش ان مقامی باشندوں کی دلچسپی کا باعث بنتی رہی جو برائے نام عیسائی مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ بعض اوقات سرداران قبیلہ بھی اسلام کی جانب کھنچ جاتے تھے۔ اگرچہ وہاں کے حکمراں مختلف طریقوں سے عیسائیت کو مستحکم کرنے اور اسلام کے اثر و رسوخ کو کم کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ ان دونوں عقیدوں کے درمیان کشمکش [illegible] تھی۔ یہ کشمکش بطور خاص شاہ امید اصیون (۱۳۴۴-۱۳۱۴ء) کے دورِ حکومت میں خوفناک شکل اختیار کر گئی۔ بادشاہ نے عیسائیت کو ان لوگوں پر دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کی جو اسے ترک کر چکے تھے۔ اس کے ساتھ اس نے اپنے دشمنوں کے مذہب کو سمندر پار پھینکنے کی کوشش بھی کی۔ تاہم ساحل کے ایک حصہ میں جسے اب اریٹیریا کہتے ہیں۔ ادل نامی ایک مضبوط مسلمان سلطنت قائم ہو گئی جس کے بادشاہ نے حبشہ والوں کی جدوجہد

کی سخت مزاحمت کی، لیکن اس میں اسے بہت زیادہ کامیابی نہیں ہوئی[۴۶]۔ کچھ دنوں کے لیے اسلام کو پسپائی ضرور ہو گئی تھی لیکن اس حد تک اسے پھر طاقت حاصل ہو گئی کہ چھٹی صدی میں اول کے مسلمان بادشاہ نے حبشہ پر حملہ کر دیا اور بہت سے لوگوں کو مسلمان بنا لیا۔ اس کے بعد سے اسلام کو مسلسل ترقی ہوتی رہی ہے، اگرچہ حکمراں ہمیشہ عیسائی رہے۔ بعض معاشرتی اسباب کی بنا پر بہت سے سرداروں نے بھی اسلام کو ترک کر دیا۔ صومالیہ (سومالی لینڈ) کی آبادی میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اریٹیریا اور ہرار کے صوبے میں وہ تقریباً نصف ہیں۔ گلاسدا میں وہ تقریباً ایک تہائی ہیں لیکن خاص حبشہ (ابی سینیا) کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب صرف دس فی صد ہے[۴۷]۔ بعد کے زمانہ میں عام لوگوں میں اسلام پھیلنے کے جو اسباب بیان کیے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ عیسائی پادری بدچلن اور بے علم ہو گئے تھے اور دوسرے یہ کہ چرچ نے بہت بڑے علاقہ سے اپنا قبضہ اُٹھا لیا تھا لہٰذا وہ خیراتی سرگرمیوں کو پورا نہیں کر سکتا تھا۔ علاوہ ازیں سرکاری ملازمتوں میں بھی عیسائیوں کے مقابلہ میں مسلمانوں کی برتری کے باعث لوگ ان کی زیادہ عزت کرتے تھے۔ اس بنا پر بھی بہت سے لوگ سرکاری مذہب کے بجائے اسلام کی طرف مائل ہو گئے[۴۸]۔ آج قبطی پادریوں کی شمولیت کے ذریعہ عیسائی چرچ میں جو اصلاح ہو رہی ہے اس کی وجہ سے مستقبل کی صورتِ حال میں تبدیلی ہو سکتی ہے لیکن ابھی تک تو اسلام ہی کا اثر و نفوذ اس ملک میں بڑھتا رہا ہے[۴۹]۔

افریقہ کے ایک قریبی حصہ یعنی سوڈان میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں پہلی بار پندرھویں صدی میں نیل کے کنارے کنارے چل کر خانہ بدوش عربوں نے اسلام کو نیگرو آبادی میں متعارف کرایا۔ مغرب کی جانب وہ چاڈ کی جھیل تک بڑھ گئے جب کہ زنجبار، ممباسا، مزمبیق اور دوسری جگہوں سے عرب تاجروں نے استوائی افریقہ میں اپنی راہ ہموار کی۔ مصری سوڈان میں حامی بولنے والے نسبتاً اعلیٰ خوبیوں کے حامل قبائل نے جو نیل اور بحر احمر کے درمیان شمالی اور وسطی صوبوں میں آباد تھے اسلام سے متعارف ہوتے ہی اُسے قبول کر لیا۔ عربی بولنے والے قبائل کی طرح ان میں بھی اسلامی تہذیب تیزی سے پھیل رہی ہے اور اسلام اور عربی زبان کا علم نیل اور اس کے معاون دریاؤں تک پھیلتا جا رہا ہے[۵۰]۔

سوڈان میں اور مغرب کی جانب اس خطے میں جو صحارا اور دریا لاگنی اور کیمرون کے

ساحل کے درمیان واقع ہے اسلام کا تعارف خارجیت کی ابتدائی اور افتراقی شکل میں بربری
سفیروں کے ذریعہ ہوا، حالانکہ خود بربروں نے گیارہویں صدی عیسوی تک اسلام کے لیے
کسی خاص جوش وجذبہ کا مظاہرہ نہیں کیا۔ ابتدائی مسلم حملہ آوروں مثلاً عقبہ اور موسیٰ ابن
نصیر کی کوششوں کا بنیادی مقصد حملہ آور فوج کے لیے تحفظ حاصل کرنا اور خلیفہ کا بیت المال
بھرنا تھا۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے بربروں نے حملہ آور مسلمانوں کو پسپا کرنے کی بارہا کوششیں
کیں اور اگر ان میں اتحاد ہوتا تو شائد وہ کامیاب بھی ہو جاتے لیکن ہوا یہ کہ مسلمان وہاں قائم
رہے اور ان کا دین پورے شمالی افریقہ میں پھیل گیا۔ عوامی روایت یہ ہے کہ بحر روم اور اٹلانٹک
کے درمیانی زاویہ (جدید مراکو) میں وہاں کے مقامی لوگ نسبتاً ابتدا ہی میں علوی بزرگ
اور حکمراں ادریس دوئم (متوفی ۸۲۸ء) کے توسط سے جنھوں نے شہر فیض کی بنیاد رکھی اسلام
سے متعارف ہو گئے تھے[۴۷] لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس علاقہ میں اسلام بارھویں صدی
عیسوی میں پھیلا جب جنوب اور مغرب کے علاقوں میں بربر مقامی آبادی پر چھا گئے جس کا
نتیجہ یہ ہوا کہ شمال مغربی سوڈان کے صحارائی علاقوں کے تقریباً تمام حبشی باشندوں نے حملہ
آوروں کا مذہب قبول کر لیا اور مسلمان ہو گئے[۴۸] اس علاقہ میں جو اب فرنچ سوڈانی علاقہ
ہے ماریطانیہ، فولا اور توریج کے رہنے والے تمام کے تمام لوگ اسلام کے پیرو ہیں، اگرچہ نیگرو
سوڈا ابھی حال حال تک اپنے قدیم مذہب "مظاہر پرستی" پر قائم تھے۔ بہرحال اگر ضلع
وار حساب کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ماریطانیہ، سینگال اور فرانسیسی گنی کے لوگوں کی اکثریت
مسلمان ہے، اور بالائی وولٹا کے علاقہ کے لوگ مظاہر پرست ہیں۔ فرنچ مغربی افریقہ میں اسلام
ابھی تک اپنی پوری قوت کے ساتھ نہیں پھیلا ہے۔ وہاں کی صرف ایک تہائی آبادی مسلمان
ہے لیکن یہ بڑے جوشیلے اور متحرک لوگ ہیں اور جو آثار پائے جاتے ہیں ان کے مطابق یہ طے شدہ
امر ہے کہ قدیم مذاہب کے ماننے والوں میں سے جلد ہی بڑی تعداد اسلام قبول کرلے گی۔

نائیجیریا میں اسلام پندرھویں صدی میں داخل ہوا اور اب وہ اس شمالی حصہ کا مذہب
ہے جو ہوسا تہذیب اور زبان کا ملک ہے۔ کانو کے علاوہ بہت سے ہوسا قبیلے کے لوگ شروع
میں پوری طرح مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ ۱۸۰۴ء میں فرقہ قادریہ کے ایک پیر عثمان فوحتی
نے وہاں کے لوگوں کے اندرونی اختلافات سے فائدہ اٹھایا اور اعلانِ جہاد کر کے شمال کی
جانب سے بے دینوں پر حملہ کر دیا۔ ان کی کامیابی کے نتیجہ میں فولا قبیلہ مسلمان ہوا اور کچھ بہت

سارے قبائل مسلمان ہوتے چلے گئے۔ عثمان فو ضی کا مقبرہ جو سوکوٹو میں واقع ہے فرقہ قادریہ کے مقامی پیروؤں کے نزدیک ایک مقدس زیارت گاہ کی حیثیت رکھتا ہے بہر حال اس ملک میں اب بھی اپنے پرانے مذہب کو ماننے والے بے شمار افراد موجود ہیں۔ ہوسا زبان مغربی افریقہ کے مشرقی حصہ کی عام زبان ہے اور اس وجہ سے بھی وہاں اسلام کی اشاعت میں آسانی ہوئی ہے ہوسا اور فولا قبائل کے لوگ جو شمالی حصے میں بٹے ہوئے ہیں تقریباً سب کے سب مسلمان ہیں اور ان دو قبائل اور کنوریوں کے ذریعہ پورے کا پورا شمالی نائیجیریا اور اس سے ملحق فرانسیسی علاقہ جو بربر اور زنگر و نسل کی مخلوط آبادی پر مشتمل ہے اب مسلمان ہو گیا ہے۔ لیکن جنوبی نائیجیریا میں ایبو قبیلے نے اسلام سے بے توجہی کا مظاہرہ کیا ہے[۷۹]

کوہستان کے منڈے علاقہ میں بھی جہاں فولا قبیلہ کا ایک حصہ پایا جاتا ہے تقریباً یہی صورتِ حال ہے۔ اس قبیلے کے لوگ مینڈنگو قبیلہ کے ساتھ مل کر جو منتو نسل سے تعلق رکھتے ہیں، اور مغربی افریقہ کے دوسرے حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس علاقہ میں اسلام کے بڑے کامیاب مبلغ ثابت ہوئے ہیں۔ اب وہاں کے قدیم باشندوں میں اسلام بڑی تیزی سے پھیل رہا ہے[۸۰]

افریقہ میں اشاعتِ اسلام کے اسباب ان اسباب سے زیادہ مختلف نہیں ہیں جن کی بنا پر اسلام دوسری جگہوں پر پھیلا یعنی قدیم باشندے جن کی تہذیب اور معاشرت کمتر درجے کی تھی نو وارد مسلمانوں کی ثقافتی، سیاسی اور فوجی برتری ماننے پر آسانی سے آمادہ ہو گئے اور اس طرح انھوں نے مسلمانوں کے معاشرتی اور مذہبی معتقدات کو اپنا لیا۔ مثلاً ایک یہی مثال لیجیے کہ جاوا کی طرح افریقہ میں بھی مکہ سے واپس آنے والے حاجیوں کی عدیم المثال عزت کی جاتی ہے جسے دیکھ کر دوسروں کا بھی حج کرنے کو جی چاہتا ہے۔ سپاہی اور تاجر مقامی باشندوں میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور اپنے بیوی بچوں کو دائرہ اسلام میں داخل کر لیتے ہیں۔ اسی بنا پر مقامی قبیلوں کے لوگوں میں بھی قبولیت اسلام کا جذبہ ابھرتا ہے کیونکہ وہ تعدد ازدواج کو جنسی تقاضوں کی خاطر ہے ساتھ دیسی عائلی زندگی کے لیے بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بھی اسلام کے حق میں ایک سبب ہے کہ وہ تبدیل مذہب کرنے والوں کو ان کے پرانے قبائلی تعلق سے جدا نہیں کرتا ۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں وہ ان کی سماجی حیثیت کو نہ صرف باقی رکھتا ہے بلکہ اسے اور بھی بلند کرتا ہے۔ دوسرے فوائد کے علاوہ اسلام قبول کرنے کے بعد بسا اوقات

غلامی سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ اس طرح اسلام ان لوگوں کو ایسی زندگی مہیا کر کے
جو اگرچہ کئی لحاظ سے آسان تو نہیں ہے تاہم سادہ اور واضح ضرور ہے، ان گنجلک
دشواریوں سے نجات دلاتا ہے جو قبائلی تہذیب کا خاصہ ہوتی ہیں۔ اس طرح اسلام
ان میں اعتماد اور عزتِ نفس کا جذبہ پیدا کرتا ہے جس کے نتیجہ میں ان کے اندر اپنے عقیدہ
پر غیر متزلزل فخر و امتنان کی وہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو ایک مسلمان ہی کا حصہ ہے۔

باب ۱

اسلام میں سماجی درجات

اس بات کا پتہ چلانے کے لیے کہ مسلمان ہو جانے والی قوموں پر اسلام نے کیا اثرات ڈالے، یہ ضروری ہے کہ ان قوموں میں اسلام سے پہلے اور بعد کے سماجی حالات کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کیا جائے، اس کام کی وسعت کا احساس بذات خود اس کی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے۔ بہر حال امر واقعہ یہ ہے کہ ڈبلیو رابرٹسن اسمتھ اور اگنیز گولڈ سیہر ایسے محققین اس مسئلے میں پہلے ہی سے بہت کچھ زمین ہموار کر چکے ہیں، اور لوگوں نے ان کی محنت کے پھل سے اچھی طرح فائدہ بھی اٹھایا ہے۔ یہاں ہماری کوشش صرف یہ ہو گی کہ اسلام نے مسلمان ہو جانے والی قوموں کے سماجی درجات میں جو بنیادی تبدیلیاں کی ہیں ان کی نشاندہی کی جائے، نیز اس سماجی قانون سازی پر ایک نظر ڈالی جائے جسے محمد (صلعم) نے اپنے زمانے میں رائج کیا اور ان کے شارحین نے بعد میں اس میں ضروری تبدیلیاں کیں۔

چند مستقل بستیوں کو چھوڑ کر عرب کی پوری آبادی تاریخ کے ہر دور میں ان مختلف قبائل اور جماعتوں پر مشتمل رہی ہے جن میں سردار قبیلہ کی اطاعت کا، یا پھر کسی حقیقی یا خیالی مورث اعلیٰ کی اولاد ہونے کا تصور باہمی رشتہ اشتراک کا سبب رہا ہے۔ ایسے تمام گروہوں یا قبیلوں کے اندر ڈیروں یا خاندانوں پر مشتمل انفرادی اکائیوں کی آزادی کو ہمیشہ قدرتی بات سمجھا گیا اور ہر اکائی کے سربراہ کو ایک دوسرے کا ہم پلّہ تسلیم کیا گیا۔ مختلف خاندانوں کے سربراہوں کے ہاتھوں قبیلہ کے شیخ یا سردار کا انتخاب ہوتا۔ اگرچہ اصولی طور پر سرداری کا اعزاز حاصل کرنے کے لیے کسی خاص قابلیت کی شرط نہ تھی لیکن عملاً یہ اعزاز قبیلے

کے کسی مخصوص خاندان ہی کے لیے وقف ہوتا تھا۔ محمد صلعم کی بعثت کے وقت اس قسم کے خاندانوں کو اپنی قوم کے اندر اتنا اثر حاصل تھا کہ ان کی وجہ سے کسی بھی اقتدار کی جگہ کا فیصلہ کرتے وقت حسب و نسب کے مسئلے کو سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ شرافت کی اصل کسوٹی نجابت تھی۔ اسی وجہ سے لونڈی بچے یا حبشی النسل قسم کے لوگ جن کا شجرہ نسلی عیب سے بالکلیہ پاک نہ ہوتا، سرداری کے مطلوبہ معیار پر پورے نہیں اتر سکتے تھے[12] ایسے لوگوں کا شمار سماج کے کمزور طبقے میں ہوتا تھا اور انہیں ایسے کام سپرد کیے جاتے تھے جن سے ہمیشہ ان کی کم حیثیتی ظاہر ہوتی رہے۔

اسلام کی آمد کے بعد بھی نسبی شرافت پر مبنی قبائلی اشرافیہ کا تصور باقی رہا۔ چودھویں صدی کے فلسفی مورخ ابن خلدون نے تاریخی مثالوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کلیہ بنایا ہے کہ جماعتی عزت کا احساس رکھنے والے قبائل میں باہر والوں کا تو کوئی سوال ہی نہیں، خود اندر والے بھی اعلیٰ نبی کا دعویٰ کیے بغیر قیادت کے درجے تک نہیں پہنچ سکتے تھے[13] یہی سبب ہے کہ جب حضرت محمد صلعم نے پہلے پہل لوگوں کے سامنے اپنی دعوت پیش کی تو اگرچہ ان کا خاندانی تعلق قریش سے تھا پھر بھی ان کی اپنی کم نژادی (LOWLY ORIGIN) نیز بچپن میں شتربانی ایسے معمولی پیشے کو اختیار کرنے کی وجہ سے انہیں کامیابی کے راستے میں بڑی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کے لیے سب سے اہم کام یہ تھا کہ وہ اپنے ان تھوڑے سے پیروؤں کو جو عموماً سماج کے نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے اس بات کا یقین دلا دیں کہ اسلام اگر انہیں ان غیر مسلموں سے جن کی دھاک اشرافیہ کی حیثیت سے قائم تھی، برتر نہیں تو کم از کم ان کا ہم سر ضرور بنا دے گا۔ آخرالذکر لوگ خاصی مضبوط حیثیت کے مالک تھے کیونکہ اس وقت تک انھیں اپنے سماج کے مسلمہ رسم و رواج اور روایات کی پشت پناہی حاصل تھی

بہرحال رسول اللہ صلعم کی مذہبی آتش نوائی پرانے نظام کے سرداروں کو بھسم کر کے ہی رہی۔ ابن خلدون نے اسلامی تاریخ کی بنیاد پر یہ بحث کی ہے کہ اہل عرب اس وقت تک خود اپنی کوئی سلطنت قائم نہیں کر سکتے تھے جب تک ان میں کسی پیغمبر یا ولی کے ذریعہ مذہبی جوش و خروش نہ پیدا کیا جاتا[14] یہاں محمد (صلعم) جن کا دعویٰ تھا کہ وہ پیغمبروں کے سلسلے میں سب سے آخری اور سب سے اہم ہیں ایک پیغمبر اور قائد کی حیثیت سے سامنے آئے۔ اگرچہ ان کے غریب بھائی بندوں نے شروع ہی میں ان کے پیغام کو تسلیم کر لیا، تاہم خود ان کے قبیلے کی قدیم اشرافیہ جس کی بالادستی کو انہوں نے کھلم کھلا چیلنج کیا تھا بہت دنوں تک ان کے سامنے جھکنے سے انکار کرتی رہی۔ حادثہ یہ ہے کہ جب اسلام کا اقتدار پوری طرح قائم ہو گیا اور مکہ قریش کے قبضے سے نکل کر آپ کے ہاتھوں میں آ گیا

اس وقت بھی ۔۔۔ فت پوری طرح سے ختم نہیں ہوئی۔ اس موقعہ پر آپ کے پاس وحی آئی کہ عزت کا اصل معیار خاندان اور پیدائش نہیں بلکہ ایمان ہے۔ قرآن شریف کی سورہ نمبر ۹ ۴ کی تیرہویں آیت میں کہا گیا ہے کہ ”اے لوگو، ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے پیدا کیا ہے۔ حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی نظر میں متقی اور پرہیزگار لوگ ہی معزز ترین کہے جانے کے قابل ہیں۔“ یہ آیت اگرچہ نسبتاً زمانۂ نبوت کے آخری دور میں نازل ہوئی تھی لیکن جدید نقادوں کی تحقیق کے مطابق یہ آیت اسی پیغام کے سلسلے کی ابتدائی کڑی ہے جسے اسلام نے پہلے پہل پیش کیا تھا۔ تیرہویں صدی عیسوی کے مشہور مفسر بیضاوی نے اس آیت کی جو تفسیر بیان کی ہے وہ درحقیقت اس آیت سے متعلق مسلمانوں کے عمومی خیال کی آئینہ دار ہے۔ بیضاوی کے بقول اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ ”ہم نے تمہارے والدین کو تمہاری پیدائش کا صرف ایک ذریعہ بنایا ہے۔ سب کی پیدائش اسی طرح ہوئی ہے اس لیے نسب پر غرور کرنا بے کار ہے [عربوں کا خیال تھا کہ حقیقی عزت اعلیٰ نسبی ہی سے حاصل ہوتی ہے] ارواح کی کاملیت صرف تقویٰ کے ذریعہ ہوتی ہے، اس لیے تقویٰ ہی میں مسابقت کرنی چاہیے۔ جو لوگ بھی عزت کے طلب گار ہوں انہیں چاہیے کہ وہ پرہیزگاری کی راہ اختیار کریں۔“

سماجی نظام میں نسب پر فخر و مباہات جیسے غیر محسوس عنصر کو قانوناً بیک قلم ختم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی مساوات کی بات تو دور رہی صرف عربوں میں باہمی مساوات کے تصور کو بھی قدیم نظام کے نمائندوں سے ایک تلخ کش مکش کے بغیر آسانی سے منوایا نہ جا سکا، اور یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ نبوت کے ابتدائی زمانہ میں خود محمد (صلعم) کے ذہن میں بھی مساوات کے تصور کو عام کر دینے کا خیال مشکل ہی سے آیا ہوگا۔ کتاب الآغانی میں جو دور اول کی مسلم محاضرات کا ایک بہت بڑا خزانہ ہے، ایک واقعہ ملتا ہے جس میں خاندانی شرف کے سلسلے میں نئے اور پرانے نقطہائے نظر کو بہت خوبصورتی سے پیش کیا گیا ہے۔ ایک بار حج کے دوران کعبہ کا طواف کرتے ہوئے ایک غسانی شہزادے جبلہ ابن ایہم کا لبادہ ایک بدو کے پیروں سے دب گیا۔ شہزادے نے جھنجھلا کر اسے ایک تھپڑ مارا۔ بدو نے خلیفہ دوم حضرت عمرؓ سے شکایت کی اور حضرت عمرؓ نے فیصلہ کیا کہ بدو بدلے میں غسانی شہزادے کو ایک تھپڑ مارے۔ شہزادہ اس فیصلہ پر چکرا کر رہ گیا اور بولا ”بھلا یہ کس طرح ہو سکتا ہے؟ میں ایک شہزادہ ہوں اور یہ ایک معمولی شخص ہے۔“ حضرت عمر نے جواب دیا ”اسلام نے تم دونوں کو برابر کر دیا ہے۔ ہاں اگر چاہو تو تقویٰ اور نیک کاموں میں تم اس سے

آگے بڑھ سکتے ہو" شہزادہ بولا " میں تو سمجھتا تھا کہ اسلام قبول کر لینے کے بعد سماج میں میری حیثیت دور جاہلیت کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھ جائے گی۔ یہ سن کر حضرت عمر نے کہا " اس خیال کو دماغ سے نکال دو۔۔۔۔"

بعد میں جب احادیث یا اقوال رسول کو جمع کیا گیا تو ان سے بھی نظریہ مساوات کو تقویت پہونچی۔ ایک مشہور حدیث کے مطابق " اسلام میں حسب نسب کی کوئی اہمیت نہیں ہے" اس کے علاوہ بھی ایسی بہت ساری حدیثیں ملتی ہیں جن میں خاندان پر فخر کرنے کو منع کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگرچہ مسلمانوں نے مساوات کے نظریہ کو اصولی طور پر تسلیم کر لیا تھا تاہم رسول اللہ کی ذاتی خواہش اور قانون شریعت کی اہمیت کے باوجود حسب و نسب کی اہمیت بڑی حد تک سماج میں کارفرما رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی کامیابیوں نے خاندانی برتری کے تصور کو بالکل ختم کرنے کے بجائے خاندان کو بنیاد شرافت ماننے والوں کے سامنے عزت کا ایک نیا معیار قائم کر دیا۔ اس طرح آپ کی وفات کے بعد خاندان رسالت سے رشتہ داری حقیقی شرافت و نجابت کا سنگ بنیاد بن گئی اور آپ کے خاندان سے دور کا رشتہ بھی، جو قبیلہ قریش کی نسبت سے حاصل ہو سکتا تھا اعلیٰ اعزاز کی سند سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ کسی دوسرے قبیلہ سے تعلق رکھنے والے شرفا کے مقابلہ میں قریشیوں کو بالعموم اعلیٰ حیثیت حاصل ہو گئی۔ حد یہ ہے کہ قدیم شیوخ کے اہل خاندان کے مقابلہ میں قریش کے حلیفوں تک کو اونچا درجہ عطا کیا گیا۔ اس ذہنیت کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعد میں عام طور سے یہ کہا جانے لگا کہ قریشی مرد کو غلام بنانے کی بات تو دور رہی آنحضرت کے قبیلے کی کسی عورت تک کو لونڈی نہیں بنایا جا سکتا۔

قرون اول کے مسلمانوں میں نظریۂ مساوات پر عمومی عمل درآمد کے ثبوت میں مورخین عام طور سے خلیفہ اول حضرت ابوبکر کی مثال پیش کرتے ہیں جنہوں نے بوڑھے اور جوان، غلام اور آزاد، مرد اور عورت کے درمیان کسی قسم کی تفریق کیے بغیر مال غنیمت کو مساوی طور پر تقسیم کیا۔ لیکن جب حضرت عمر خلیفہ ہوئے تو انہوں نے بھی اگرچہ خاندانی امتیازات کو نسلی طور سے تسلیم نہیں کیا لیکن وہ اس نظریہ کو ماننے پر تیار نہ تھے کہ تمام مسلمان اپنے ایمان میں بھی برابر ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم کے وقت انہوں نے ان مسلمانوں کو ترجیح دی جنہوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی تھی۔ وہ کہا کرتے تھے کہ جن لوگوں نے ابتدا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑائیاں لڑی ہیں انہیں ان مسلمانوں کے برابر نہیں سمجھا جا سکتا جنہوں نے میدان جنگ میں آپ کا ساتھ دیا۔ اسی باعث حضرت

عمر نے ان مہاجرین اور انصار کو، جو آنحضرت کے ساتھ جنگ بدر میں شریک تھے، مال غنیمت میں سے ۵ ہزار درہم دیے اور جو لوگ جنگ بدر کے بعد اسلام لائے تھے انہیں ۴ ہزار، ان کے لڑکوں کو ۲ ہزار اور بیویوں کو ۲ سو سے لے کر ۶ سو درہم تک دیئے۔ فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کرنے والے مکی مسلمانوں کو ۸ سو درہم اور بقیہ دوسرے مسلمانوں کو ۳ سو سے لے کر ۵ سو درہم تک عطا کیے[۱۳]۔ رقموں کی یہ مقدار بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتی لیکن اس سے ان نئے امتیازات کا پتہ چلتا ہے جنہیں مسلم سماج نے ایک طرح سے تسلیم کرنا شروع کر دیا تھا۔

اسلام جب جزیرہ نمائے عرب کے باہر پھیل گیا تو خالص عرب خون رکھنے والے بدوی قبائل اپنے کو عام طور سے غیر عرب نومسلموں سے برتر سمجھنے لگے۔ پہلے جس طرح عرب کے قدیم شرفا اپنے ہی بھائی بندوں کو برابری کا درجہ نہیں دیا کرتے تھے اسی طرح عرب مسلمانوں نے بھی غیر عربوں کو بحیثیت مجموعی اپنا ہم پلہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگرچہ وہ زبان سے یہی کہتے رہے کہ اسلام کے نظریۂ اخوت نے سماجی، خاندانی اور قبائلی نابرابری کے اصول کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ہے[۱۴]۔ چونکہ قرآن نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مومنین میں رنگ و زبان کا فرق خدا کا پیدا کیا ہوا ہے[۱۵] اس لیے منطقی طور سے ہر مسلمان خواہ وہ حبشی رہا ہو یا عرب کا کوئی دوسرا کم ذات شخص، اپنے کو تمام مسلمانوں کے برابر سمجھتا تھا۔

اس نظریاتی جنگ میں جو آنحضرت صلعم کی وفات کے تقریباً تین سو برس بعد تک جاری رہی ایک طرف تو خالص عرب تھے اور دوسری طرف عجمی (غیر عرب) نومسلم، جنہیں موالی[۱۶] کہا جاتا تھا۔ عرب کے قدیم رواج کے مطابق مولیٰ اس عرب کو اور کبھی کبھی اس عجمی کو کہتے تھے جو کچھ دنوں کی آزمائشی مدت گزارنے کے بعد کسی قبیلہ کا ممبر بن جاتا تھا۔ اس کے بعد اس میں اور پرانے ممبروں میں حقوق و فرائض کے سلسلے میں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا تھا[۱۷]۔ جب اسلامی فتوحات کا دائرہ عرب کے باہر تک پہونچا تو مفتوحہ علاقوں کے نومسلموں کو موالی کہا جانے لگا۔ یہ لوگ قید یا غلامی یا جنگ سے رہائی پانے کے بعد کسی فاتح عرب قبیلہ سے منسلک ہو جاتے تھے[۱۸]۔ لیکن اپنے مربیوں سے بالکل آزاد نہیں ہو سکتے تھے۔ جنگ و امن کے موقعہ پر یہ لوگ اپنے مربیوں کے جلو میں چلتے تھے اور اس کے بدلے انہیں مربیوں کی سرپرستی حاصل رہتی تھی[۱۹]۔ لیکن اس رشتے سے موالیوں کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہونچتا تھا کیونکہ عام طور سے فوجی عہدیداران ان پر بڑی کڑی نظر رکھتے تھے اور انھیں اتنی سہولت دینے پر بھی تیار نہ ہوتے تھے کہ وہ ایک عرب قبیلے کو چھوڑ کر کسی دوسرے قبیلے سے

از خود منسلک ہو جائیں[22]۔ عراق کے لائق لیکن خونخوار گورنر حجاج ابن یوسف اور خراسان اور ماورا النہر میں اس کے نائب قتیبہ ابن مسلم نے تو موالیوں پر جزیہ تک لگا دیا تھا جو صرف غیر مسلموں کے لیے مخصوص تھا۔ جب عراق کے کچھ موالی باشندوں نے اس فرمان کے خلاف احتجاج کیا تو حجاج نے ان سب کو غیر ملکی ٹھہرا کر شہر بدر کر دیا اور غیر مہذب قرار دے کر مختلف قصبات میں رہنے پر مجبور کیا۔ اس کے علاوہ یہ حکم بھی جاری کیا کہ ہر موالی اپنے ہاتھ پر اپنے قصبہ کا نام نقش کرائے[23]۔ موالیوں کے ساتھ مزید بے انصافی اس وقت ہوئی جب تبدیل شدہ حالات کے پیش نظر حضرت عمرؓ کے اس قانون کو منسوخ کیا گیا جس کی رو سے مسلمان فوجیوں کو مفتوحہ علاقوں میں زمین حاصل کرنے یا مکان بنانے کی اجازت نہ تھی (اس قانون کی منسوخی کے بعد جب فاتح عرب مفتوحہ علاقوں میں بسنے لگے تو) انہیں اپنی آمدنی پر زکوٰۃ کے نام سے معمولی سا ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ لیکن موالیوں کو جزیہ کے علاوہ کل پیداوار میں سے پانچویں حصے کے بقدر خمس کے نام سے خراج بھی دینا پڑتا تھا۔

ٹیکس کا بوجھ برداشت کرنے میں موالیوں کو شاید زیادہ روحانی تکلیف نہ ہوتی رہی ہوگی، لیکن ان کے ساتھ عربوں کا جو اہانت آمیز رویہ تھا وہ ان کی برداشت سے باہر تھا۔ حالت یہ تھی کہ ابتدائی فتوحات کے زمانے میں فوجی چھاؤنیوں والے شہروں میں عرب لوگ کھلم کھلا موالیوں کے ساتھ چلنا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ اگر کوئی عرب کسی موالی کو مخاطب کرتا تو وہ اس کے نام یا عرفیت سے اُسے پکارتا۔ اس کے برخلاف وہی عرب خود اس بات پر اصرار کرتا کہ اسے اس کے نام کے بجائے اس کی معروف کنیت "ابو فلاں" یا "ابن فلاں" کے ذریعہ مخاطب کیا جائے[24]۔ میلوں ٹھیلوں میں بھی موالیوں کو سب سے پچھلی اور گھٹیا جگہ دی جاتی تھی[25]۔ کم از کم کوفہ کے بارے میں تو معلوم ہے کہ وہاں کے موالیوں کے لیے ایک الگ مسجد تھی۔ خراساں میں ان کے لیے الگ سے ایک انتظامی جماعت قائم تھی۔ اموی دورِ حکومت میں اکثر و بیشتر مواقع پر موالیوں کو جہاد میں شرکت کے باوجود مال غنیمت سے حصہ نہیں ملتا تھا۔

قدیم ترین اور اہم ترین موالی فارس کے باشندے تھے۔ ان لوگوں میں ایسے بہت سارے مہذب اور تعلیم یافتہ لوگ تھے جنہوں نے نئے مذہب کو خلوص دل کے ساتھ قبول کیا تھا اور دیکھتے ہی دیکھتے اسلامی عقائد اور روایات کے ماہر ہو گئے تھے۔ کچھ ہی دنوں میں فارس، ترکی اور دوسرے علاقوں کے غیر عرب مسلمانوں نے اسلامی الہیات اور علوم فقہ میں مہارت حاصل کر لی۔ سچ تو یہ ہے کہ ان علوم میں انہیں کا سکہ چلتا تھا۔ ابن خلدون کی وضاحت کے مطابق چونکہ قانون

اور الہیات کی نشو و نما مسلم سلطنت کے ان اہم مراکز میں ہوئی جہاں کے خاص باشندے وہ فارسی النسل لوگ تھے جن کی نشو و نما تہذیب و ثقافت کی گود میں ہوئی تھی اس لیے نتیجۃً ابتدا میں انہیں لوگوں نے ماہرین علوم اسلامی کا درجہ حاصل کرلیا۔ اس کے باوجود ایک طرف تو عرب قبائل پر مشتمل حملہ آور فوج کے سردار حسب عادت مفتوحین کو حقیر اور ادب و سائنس کو دربار میں چھوٹا موٹا عہدہ حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ سمجھتے رہے اور دوسری طرف جو لوگ علوم و فنون کے کچھ قدر شناس تھے وہ اہل فارس کی علمی مہارت یا عربی ادب میں ان کے اعلیٰ مقام کو تسلیم کرنے سے ہی منکر رہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ عربی قواعد کے اکثر اہم محققین، قرآن کے بیشتر محنتی مفسرین اور قابل داد عربی اشعار کے بعض مرتبین اہل فارس ہی تھے[26]

موالی ہونے کے جو صریحی نقصانات پہونچ رہے تھے ان کے پیش نظر عجمی مسلمانوں نے مسلم سماج میں اپنا درجہ بلند کرنے کی خاطر حیلوں کی آڑ لینی شروع کی۔ کم ہمت لوگوں نے اپنے فارسی ناموں کے بجائے عربی نام رکھنے شروع کیے۔ بعضوں نے تو اپنے خاندان کے عربی شجرے بھی گڑھ لیے۔ جب کبھی یہ حقیقت کھل جاتی تھی تو ایسے لوگوں کا بری طرح مذاق اڑایا جاتا تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ رواج زور پکڑتا گیا اور کہا جاسکتا ہے کہ تاریخ اسلام کے نسبتاً آخری دور میں تقریباً ہر جگہ کے مسلمانوں نے عالم اسلام میں اپنا درجہ بلند کرنے کی خاطر خالص عربی خاندانوں سے اپنا شجرہ ملانا شروع کردیا۔ ایک وقت تو ایسا بھی آیا جب کردوں، بربروں حتیٰ کہ افریقہ کے بعض قبائل مثلاً بورنو اور فولا کے حبشیوں تک نے خود ہی یا اپنے سرداروں کی خواہش پر اپنے کو عربی النسل منوانے کی کوشش شروع کردی[27]۔ اہل فارس نے بھی یہی کیا۔ لیکن وہ اپنے قومی وقار کو یہ کہہ کر بچالے گئے کہ آنحضرت صلعم کے نواسے حضرت حسین نے فارس کے آخری ساسانی بادشاہ یزدگرد سوم کی لڑکی شہربانو سے شادی کی تھی[28]

جب تک امویوں کا خالص عربی دور حکومت باقی رہا موالی اپنی کمتری کو برداشت کرنے پر مجبور رہے۔ یہ درست ہے کہ اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ عیسوی) کی نیکی اور پرہیزگاری نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ احکامات قرآنی کی روح کو باقی رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنوں کی مخالفت کے باوجود قاہرہ میں دو موالی قاضی مقرر کیے[29]۔ لیکن ان کے اس فعل پر بہت سخت نکتہ چینی کی گئی۔ درحقیقت موالی طبقہ میں باقاعدہ فلاح و بہبود کا دور آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں اس وقت شروع ہوا جب عباسی خلافت قائم ہوئی اور حکومت

پر اہلِ فارس کے سیاسی اثرات پڑنے لگے - یہی وہ زمانہ ہے جب غیر عربوں کو سیاسی اہمیت حاصل ہوئی اور جگہ جگہ ان کے پرجوش حمایتی پیدا ہونے لگے جنہوں نے اپنی تحریروں میں اس بات پر زور دینا شروع کیا کہ اخوت اسلامی کے نظریے کو باقاعدہ عمل میں لایا جائے اور عربی النسل مسلمان نسلی اختلاف کے باوجود علی الاعلان اپنا بھائی سمجھیں - اس مقصد کی خاطر ایسی بہت سی حدیثیں پیش کی گئی ہیں اور رسول اللہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کئے گئے جن سے اخوت اسلامی کے قرآنی نظریہ کو تقویت پہنچتی تھی - پہلے سے جو حدیثیں رائج تھیں ان میں بھی نظریۂ اخوت کو نمایاں کرنے کی کوششیں کی گئیں - موالی پروپیگنڈے کے تحت رائج حدیثوں میں اضافہ کرنے کی ایک مثال ہمیں مکہ میں حج وداع کے موقعہ پر دیے گئے رسول اللہ کے مشہور خطبہ میں ملتی ہے - آپ کی تقریباً سبھی سوانح عمریوں میں اس خطبہ کے جستہ جستہ حصے ملتے ہیں - لیکن نویں صدی کے مورخ یعقوبی کے یہاں ہمیں حسب ذیل مزید الفاظ بھی ملتے ہیں۔[24]

"اسلام میں ہر شخص برابر ہے - انسان تو صرف اس زمین کی ہریالی حد ہے - جس پر آدم و حوا نے کاشت کی - نہ تو عربوں کو عجمیوں پر فوقیت حاصل ہے اور نہ ہی عجمیوں کو عربوں پر، سوائے تقویٰ کے ..... میرے سامنے اپنے خاندانی شجروں کو نہ لاؤ - ہاں اپنے نیک اعمال پیش کرو۔"

دلچسپ بات یہ ہے کہ آنحضرت کی تقریر کا یہ حصہ آپ کے سوانح نگار ابن ہشام[25] اور واقدی[26] کی کتابوں میں جو یعقوبی کے لگ بھگ نصف صدی پہلے گذرے ہیں مذکور نہیں ہے -

بلاشبہ یہ صحیح ہے کہ حامیان مساوات کی کوششیں بہت حد تک کامیاب ہوئیں لیکن دیکھا جائے تو غیر عربوں کو عرب مسلمانوں کے برابر مقام دلانے میں ان بے شمار اہلِ فارس کی سیاسی قوت کا بہت بڑا ہاتھ ہے جو مامون کے زمانہ میں دارالخلافہ میں اکٹھا ہو گئے تھے حامیان مساوات کے راستے میں موالیوں کے جس طبقے نے خاص طور سے دشواریاں پیدا کیں وہ ان حبشیوں کا طبقہ تھا جن کے آباد اجداد یا بعض حالات میں وہ خود ہی غلام بنا کر افریقہ سے عرب لائے گئے تھے قرآن کا ہر پڑھنے والا یہ جانتا تھا کہ مومنین کے درمیان رنگ و زبان کا فرق خود خدا نے پیدا کیا ہے اس لیے منطق خواہ کچھ ہے ایمان کا تقاضہ یہ تھا کہ حبشیوں کو بھی اس بات کا حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اپنے کو دوسرے مسلمانوں کے مساوی سمجھ سکیں - لیکن قدیم روایات کے پابند عرب جو اپنے ہی ہم رنگ آزاد انسانوں کو صرف غیر عرب ہونے کی بنا پر برابری کا درجہ دینے پر تیار نہ تھے بھلا ان مسلمانوں کو کس طرح

برابر سمجھتے جو غیر نسل سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی نظروں میں یقیناً کم حیثیت لوگ تھے۔ خود حبشیوں نے بھی غالباً اسی وجہ سے مسلمان ہونے کے باوجود کسی خاص رعایت کا مطالبہ نہیں کیا اور شاید ان میں مطالبہ کرنے کی ہمت بھی نہ تھی۔ اس ذہنیت کی پوری عکاسی ایک واقعہ سے ہوتی ہے جس کا ذکر کتاب الاغانی میں ہے۔ اموی دور میں ابن مسجح نامی ایک مشہور حبشی شاعر اور مغنی مکہ میں رہتا تھا۔ اسے ایک بار وہاں کے گورنر ابن زبیر نے اس الزام میں شہر بدر کر دیا کہ وہ اپنے اشعار سے قریشی نوجوانوں کے اخلاق کو بگاڑ رہا ہے۔ ابن مسجح مکہ سے بھاگ کر دمشق آیا اور ایک مسجد میں داخل ہوا جہاں چند نوجوان باتوں میں مشغول تھے۔ شہر میں ناواقفیت، نیز کوئی ذریعہ معاش نہ ہونے کے باعث اس نے ان نوجوانوں کو مخاطب کر کے کہا: "سخی لوگو، کیا تم میں کوئی ایسا بھی ہے جو حجاز کے ایک مسافر کی مہمان نوازی پر تیار ہو؟" یہ بات سن کر ان نوجوانوں کو کچھ فکر سی ہوئی کیونکہ اس وقت ان کا پروگرام ایک مغنیہ کے گھر جا کر گانا سننے کا تھا۔ بہرحال ایک نوجوان نے صورت حال کو سنبھالنے کی کوشش کی اور اپنے ساتھیوں سے بولا کہ وہ لوگ پروگرام کے مطابق گانا سننے چلے جائیں اور وہ حبشی مہمان کو لے کر اپنے گھر جائے گا۔ دوستوں نے جواب دیا "نہیں، مغنیہ کے یہاں مہمان کو بھی ساتھ ہی لیتے چلو" اس طرح وہ سب ایک ساتھ چل پڑے۔ جب وہاں کا کھانا سامنے لایا گیا تو ابن مسجح نے کہا "میں حبشی ہوں، ممکن ہے دسترخوان پر میری موجودگی تم میں سے کسی کے لئے کدورت کا باعث ہو، اس لیے میں الگ کھائے لیتا ہوں" یہ کہہ کر وہ الگ جا بیٹھا جس سے ان نوجوانوں کو خاصی ندامت ہوئی۔

جب مغنیہ اور اس کی سہیلیاں سامنے آئیں تو حبشی شاعر نے مغنیہ کی شان میں کچھ اشعار پڑھے۔ مغنیہ نے اس بات کو شاعر کی شوخ چشمی پر محمول کیا اور لال پیلی ہو کر بولی "کیا اب ایک حبشی کو بھی یہ چھوٹ مل گئی ہے کہ وہ میرے بارے میں اشعار کہے؟" پوری محفل شاعر کو کھا جانے والی نظروں سے گھورنے لگی۔ تھوڑی دیر بعد جب دوسری مغنیہ سامنے آئی تو شرکائے محفل کا خیال کیے بغیر حبشی شاعر نے پھر چند تعریفی اشعار پڑھے اس جسارت پر مغنیہ کا مالک غصہ سے بھر گیا اور چیخ کر بولا "ایک حبشی نے میری کنیز کے بارے میں اس قسم کی باتیں کہنے کی جرات کس طرح کی؟" میزبان نوجوان نے بات کو دبانے کی خاطر شاعر سے کہا کہ وہ اس کے گھر جا کر آرام کرے لیکن دوسرے ساتھیوں نے اسے بدتہذیبی پر محمول کیا۔ آخرکار شاعر کو اس شرط پر محفل میں ٹھہرنے کی اجازت ملی کہ وہ اپنی زبان پر قابو رکھے گا۔

مساوات کا مسئلہ شادی بیاہ کے مواقع پر زیادہ شدت کے ساتھ سر اٹھاتا تھا۔ قدیم مسلّمہ دستور کی رو سے لڑکی کے باپ یا اس کی غیر موجودگی میں کسی دوسرے عزیز کو ولی یا سرپرست کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ ولی کی ذمہ داری تھی کہ وہ شادی سے پہلے پوری طرح تحقیق کر لے کہ لڑکی کا پیام دینے والا اپنی خاندانی حیثیت میں لڑکی کے برابر ہے یا نہیں۔ جب اسلام نے خاندانی امتیازات کو ختم کرنے پر زور دیا تو اس بات کا خطرہ پیدا ہوا کہ کہیں کفو کی شرائط کو بالکلیہ ہی نظر انداز نہ کر دیا جائے کیونکہ اسلام آجانے کے بعد اصولاً ایک غلام کو بھی آزاد اور اعلیٰ سے اعلیٰ خاندانی عورت کو شادی کا پیام دینے کا حق حاصل ہو گیا تھا۔

بہر حال قانون اور قدیم رواج میں مطابقت پیدا کرنے کا جو اہم کام تھا وہ فقہا کی خوش تدبیری سے باہر نہ تھا اگرچہ جس وقت انہوں نے قاعدہ بندیاں کیں اس وقت لوگوں کے عمل کے باعث وہ اس سلسلے کی دشواریوں پر عملاً بہت زیادہ قابو نہ پا سکے۔ یہی سبب ہے کہ آنحضرتؐ کی وفات کے تقریباً ایک ڈیڑھ صدی بعد تک موالی خالص نسل والی عرب دوشیزاؤں کو نکاح کا پیغام دینے کی جرأت نہیں کرتے تھے[36] اور جن لوگوں نے کبھی ایسی ہمت کی تو نتیجہ میں انہیں جھڑکیاں سننی پڑیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ لوگ اپنی حیثیت سے آگے بڑھنے کا انجام جانتے تھے[37]۔ اسی زمانے میں تعامل نے ایک متعین شکل اختیار کر لی اور قریش کو ایک نئی اشرافیہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا اس طرح بقیہ مسلمانوں نے باہمی طور سے سماجی درجہ بندی کی ایک خاص اسکیم مرتب کر لی۔ حنفی مدرسہ فکر کے لیے مقابلتہً یہ بات آسان ہو گئی تھی کہ وہ سماجی درجہ بندی کا ایک عام قاعدہ مرتب کر دے جس کی رو سے تمام قریشی باہم مساوی تھے اور ان کے مقابلہ میں دوسرے عرب قبائل کے لوگ اختلافات کے باوجود باہم مساوی کر دیئے گئے۔ غیر عربوں کے لیے یہ قاعدہ بنایا گیا کہ اگر کوئی شخص دو نسلوں سے مسلمان چلا آرہا ہو تو اسے عرب کے مساوی سمجھا جائے گا بشرطیکہ وہ دنیاوی حیثیت سے بھی ایسا ہو کہ نکاح کے موقع پر مناسب مہر دے سکے[38]۔ بہرحال اتنی بات تو صاف ہے کہ حنفی مدرسہ فکر میں عجمی مسلمانوں کو عرب مسلمانوں کے برابر درجہ نہیں دیا گیا ہے۔ شوافع کے یہاں بھی یہی خیال ہے۔ ہاں مالکیوں کے بارے میں یقین نہیں کہ ان کی بابت کیا رائے تھی۔ اغلب یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے قرآنی تعلیمات کی روح کو برقرار رکھا[39]۔

جہاں تک آزاد عرب مردوں اور باندیوں میں باہم شادی بیاہ کا سوال ہے اس میں کوئی خاص دشواری پیش نہیں آتی تھی۔ اس قسم کی شادیوں سے جو بچے پیدا ہوتے انہیں اگرچہ حلالی

مانا جاتا تھا لیکن جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، پرانے تصورات کے پرستار عرب شرفا باندیوں کی اولاد کو اشرافیہ کا درجہ نہیں دیتے تھے۔ یہ تصور قرآن کی تعلیمات کے صریحی خلاف تھا، کیونکہ قرآن کی رُو سے شادی بیاہ کے معاملے میں باندیوں اور آزاد عورتوں میں کوئی فرق نہیں تھا۔[۶۰] بہر حال عباسی دور حکومت کے وسطی زمانے تک پہنچتے پہنچتے یہ بات قطعاً فراہم ہو چکی تھی کہ کس شخص کی ماں کون تھی۔ حد یہ ہے کہ پہلے تین عباسی خلفا کو چھوڑ کر بقیہ سب کے سب باندیوں کی اولاد تھے۔[۶۱] خلیفہ مہدی کا لڑکا ابراہیم اگرچہ ایک حبشی عورت کے بطن سے تھا لیکن اس کی وجہ سے اُسے اُن بہت سارے مسلمانوں کی بیعت حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوئی جن کے خیال میں وہ اپنے بھتیجے مامون ابن ہارون رشید کے مقابلہ میں خلافت کا زیادہ حقدار تھا۔[۶۲]

موالیوں کی طرح حبشی بھی مطالبۂ مساوات کے معاملے میں بالکل ہی بے یار و مددگار نہ تھے۔ بصرہ کے رہنے والے مشہور آزاد خیال موالی ادیب جاحظ (متوفی ۸۶۹ عیسوی) نے حبشیوں کے دفاع میں ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اس نے بہ دلائل یہ ثابت کیا ہے کہ حبشی سفید چمڑی والوں کے مساوی ہی نہیں بلکہ ان سے برتر ہیں۔[۶۳] اپنے ایک دوسرے رسالہ میں موالیوں کا دفاع کرتے ہوئے جاحظ نے کھل کر یہ بات کہی ہے کہ "اللہ تعالیٰ کو اس بات پر پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ چاہے تو اپنے کسی بندے کو عرب بنائے اور کسی کو غیر عرب۔ ایک کو قریش کے قبیلے میں پیدا کرے اور دوسرے کو حبشی خاندان میں۔[۶۴]" علاوہ ازیں ایسی حدیثیں بھی ملتی ہیں جو حبشیوں کے مطالبۂ مساوات کی تائید کرتی ہیں۔[۶۵]

جس زمانے میں غیر عرب اپنے شانوں پر کمتری کا بوجھ اٹھائے ہوئے اپنے مساوات کے اس حق کے لیے جدوجہد کر رہے تھے جو انھیں اسلام نے عطا کیا تھا اس وقت پورے عالم اسلام کی شہری آبادی کی خصوصیات میں ایک نمایاں تبدیلی آ رہی تھی۔ مفتوحہ علاقوں میں بصرہ اور کوفہ جن کی بنیاد فوجی چھاؤنی کی حیثیت سے پڑی تھی تاکہ وہاں سے قرب و جوار کے علاقوں پر کنٹرول رکھا جا سکے اموی دور کے ختم ہوتے ہوتے دو بڑے شہروں میں تبدیل ہو چکے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ پرانے شہر مثلاً شام میں دمشق، عراق میں حیرہ اور انبار اور ماوراالنہر میں بخارا اور سمرقند اپنی اہمیت اور آبادی کے لحاظ سے بہت زیادہ بڑھ گئے تھے۔ ۷۶۲ء میں عباسی دارالخلافہ بغداد کی تعمیر عمل میں آئی۔ اس طرح شہروں کی نشو و نما کے نتیجہ میں سوسائٹی دو نمایاں طبقوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک طرف تو مستقل طور سے شہروں میں بسے ہوئے لوگ تھے اور دوسری طرف وہ لوگ تھے جن کا رجحان

ابھی تک خانہ بدوشی کی زندگی کی طرف تھا۔ اس کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلا کہ شہری آبادی میں اضافہ اور دمشق اور بغداد ایسے شہروں کے حکومت کے مراکز میں تبدیل ہو جانے کے باعث خانہ بدوش قبائل کے بالمقابل شہری لوگ خلافت کے سیاسی مسائل پر زیادہ اثر انداز ہونے لگے۔

اوپر ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ آہستہ آہستہ لوگوں کے ذہن میں شرافت نبی کے روایتی معیار کے بارے میں سوالات پیدا ہونے لگے۔ شروع میں تو شرافت کا معیار نیم روایتی سورماؤں والے خاندانوں سے رشتہ جوڑنے میں مضمر سمجھا جاتا تھا لیکن اس زمانے تک جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں' پہنچتے پہنچتے ایک نیا طبقہ ابھر کر سامنے آنے لگا تھا جسے اس بات پر فخر تھا کہ وہ خود یا اس کے آباد اجداد یا تو ان مہاجرین سے تعلق رکھتے تھے جنہوں نے آنحضرتؐ کے ساتھ مکہ سے مدینہ کو ہجرت کی تھی' یا ان کا تعلق ان انصار سے تھا جنہوں نے مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ آنے والے مسلمانوں کی مدد کی تھی۔ اس کے علاوہ ہاشمی خاندان کے لوگ تھے جنہیں اپنی اعلیٰ نبی پر اس وجہ سے فخر تھا کہ رسول عربی ان کے جد امجد ہاشم کی اولاد میں تھے۔ ہاشمیوں کے اس مطالبہ کو عباسی دور میں تو ریاستی سطح پر اس حد تک باقاعدہ تسلیم کر لیا گیا کہ انہیں ہاشمی ہونے کی بنا پر بیت المال کے وظائف ملنے لگے اور انہیں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا۔[66] بڑے شہروں میں انہیں یہ مراعات بھی حاصل تھیں کہ ان کے روزمرہ کے معاملات کی دیکھ بھال کے لیے خلیفہ کی طرف سے کوئی ہاشمی شخص ہی مقرر ہوتا تھا جسے نقیب کہتے تھے۔

ہاشمیوں کے بالمقابل علویوں کا ایک نیا طبقہ بھی اسی زمانے میں سامنے آیا جو اپنا خاندانی رشتہ آنحضرت صلعم کے داماد حضرت علی تک ان کے شہید صاحبزادے حضرت حسین کے ذریعہ پہونچاتا تھا۔ موجودہ زمانے میں یہ لوگ سید کہلاتے ہیں ان لوگوں نے اپنی امتیازی حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے آٹھویں صدی ہجری (یا چودہویں صدی عیسوی) میں سبز عمامہ اس پابندی کے ساتھ باندھنا شروع کیا کہ بہت سارے مسلم ممالک میں سبز عمامہ علویوں کے لیے مخصوص ہو کر رہ گیا۔[67] دیکھا دیکھی میں بہت سارے لوگ بغیر کسی بنیاد کے اپنے کو علوی یا "شریف" کہنے لگے۔ اس قسم کی ایک مثال ہمیں گلستاں کی ایک حکایت میں ملتی ہے جس میں سعدی نے ایک ایسے بہروپیے کا واقعہ بیان کیا ہے جس نے سید ہونے کا ڈھونگ رچا رکھا تھا لیکن حقیقتاً اس کا باپ ایک کرد عیسائی تھا۔

دوسری صدی ہجری کے وسط میں سماجی تقسیم کی مضبوطی کا پتہ حضرت عمر کی طرف منسوب اس وصیت سے چلتا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بستر مرگ سے اپنے جانشین کو کی تھی۔ چونکہ حضرت عمر کی وفات کے وقت تک کسی جانشین کا تقرر نہیں ہوا تھا اس لیے اس

وصیت نامے کو بہت حد تک مشتبہ ہی کہا جاسکتا ہے ۔ بہرحال اس وصیت نامے میں لکھا ہوا ہے۔

"میں تمہیں خدائے وحدہٗ لاشریک سے ڈرتے رہنے کی وصیت کرتا ہوں۔ مہاجرین کو تمہارے سپرد کرتا ہوں، ان کی گذشتہ خدمات کا خیال رکھنا، انصار کو بھی میں تمہارے سپرد کرتا ہوں، انہیں اچھی باتوں پر نوازنا اور ان کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کرنا، شہری لوگوں کو بھی تمہارے حوالہ کرتا ہوں، یہ لوگ دشمنوں کے مقابلے میں ہمارا اسلام کے مددگار رہیں گے اور ان کے ذریعہ خراج کی وصولیابی ہوگی۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا کہ ان لوگوں سے زبردستی خراج نہ وصول کیا جائے۔ کھلے علاقوں میں رہنے والوں کو بھی تمہاری تحویل میں دیتا ہوں، یہی لوگ تو اصل عرب ہیں۔ اسلام کی روح یہ ہے کہ تم امرا کی فاضل دولت میں حصہ بٹاؤ اور اسے غربا پر خرچ کرو میں ذمیوں کو بھی تمہارے حوالہ کرتا ہوں۔ ان کی حفاظت کے لیے ضرورت پڑ جائے تو جنگ تک کرنا اور ان پر برداشت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالنا بشرطیکہ وہ ان حقوق کو پورے کریں جو ان پر ذمی ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتے ہیں۔"

ذمی ان غیر مسلموں کو کہتے تھے جو کاروبار حکومت میں تو کوئی قانونی حق نہیں رکھتے تھے لیکن قرآنی حکم کے مطابق جزیہ کی ادائیگی کی شرط پر انہیں اسلامی حکومت میں رہنے اور کاروبار کرنے کی اجازت ہوتی تھی۔ قرآن کا حکم ہے کہ اگر اہل کتاب جزیہ ادا کرتے رہیں تو ان سے جنگ نہیں کی جاسکتی۔ شروع شروع میں اہل کتاب سے مراد صرف عیسائی، یہودی اور صابی تھے جو آسمانی کتاب رکھنے کے دعویدار تھے۔ بعد میں حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر پارسیوں کو بھی ذمیوں میں شامل کر لیا گیا۔ کیونکہ تجارت اور مالیات کے میدان میں بالخصوص ان ذمیوں کی خدمات ناگزیر تھیں۔ نیز طب اور اس زمانے کے ناپختہ علوم و فنون میں مہارت کی وجہ سے بھی ان کی ہر جگہ مانگ تھی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی ان کے بارے میں وصیت کی تھی۔ اس کے باوجود ایسا بھی ہوتا تھا کہ انہیں مصائب برداشت کرنے پڑتے تھے اور ان پر بے شمار پابندیاں عائد کر دی جاتی تھیں۔

نویں صدی عیسوی کے ختم ہوتے ہوتے جب خلافت اور اس سے متعلق مختلف شعبوں کی طاقت اور کاموں میں قسم قسم کی تبدیلیاں آچکی تھیں، مسلمانوں کے سماجی درجات میں بھی ایک تبدیلی رونما ہوئی، اگرچہ وہ بہت زیادہ نمایاں نہیں تھی۔ ۹۰۳ء کے لگ بھگ جغرافیہ نویس ابن الفقیہ

نے ایک عباسی درباری الفضل ابن یحییٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے تمام انسانوں کو چار درجوں میں تقسیم کیا تھا، پہلے درجہ میں اس نے بادشاہوں کو رکھا تھا کیونکہ تخت شاہی پر ان کا استحقاق تھا۔ دوسرے درجہ پر وزراء آتے تھے کیونکہ وہ اپنی فہم و فراست میں یکتا ہوتے تھے۔ تیسرے طبقہ میں وہ لوگ تھے جنہیں اپنی دولت کی وجہ سے اعزاز حاصل تھا۔ چوتھے میں درمیانی لوگ تھے جو تہذیب و تمدن کے معیار پر پورے اترتے تھے۔ بقیہ لوگ کوڑے کرکٹ، ندی کے جھاگ اور معمولی جانوروں کی طرح تھے جنہیں زندگی میں صرف کھانے اور سونے سے مطلب ہوتا ہے۔[2]

قابل ذکر بات یہ ہے کہ قبل اسلام کے عرب کا یہ تصور کہ عزت کا اصل معیار خاندان ہوتا ہے قریب قریب بالکل ہی ختم ہوگیا تھا، کیونکہ ابن الفقیہ نے جس وقت اپنی کتاب لکھی تھی اس وقت سادات کے لیے لڑی جانے والی جنگ جیتی جا چکی تھی اور عزت کا معیار عہدہ یا پیسہ قرار پا چکا تھا۔ اس تبدیلی کی نشان دہی اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ پہلے تین عباسی خلفا کو چھوڑ کر بقیہ سب کی مائیں ترک، یونانی یا حبشی لونڈیاں تھیں۔

ابتدائی بیسویں صدی میں عرب کے اندر "شریف" یا آنحضرتؐ کے اہل خاندان (جنہیں ہندو پاک میں سید کہا جاتا ہے۔ مترجم) زمینوں کے مالک ہونے کے باعث بڑا اونچا درجہ رکھتے تھے۔[ذکر] درحقیقت ساتویں صدی ہی سے تمام عربوں نے انہیں سماج میں اتنا اونچا درجہ دیا کہ بڑے سے بڑا غیر سید سردار بھی غریب ترین سید کی پابوسی کو فخر سمجھتا تھا۔ "شریف" یعنی سید کی لڑکی کی شادی قاعدے کے مطابق کسی شریف لڑکے ہی سے ہو سکتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ عرب کے اشراف (سیدوں) کو مذہبی حیثیت سے تقدس کا درجہ حاصل ہے۔[ہاک] کیونکہ اردن اور عراق کے سیکولر بادشاہ عرب کے اشراف میں لیکن ان کی مذہبی حیثیت عوام کی نظروں میں سعودی بادشاہوں سے جنہوں نے حکومت تلوار کے زور سے حاصل کی ہے، قطعاً زیادہ نہیں ہے۔

اسی طرح عرب کے باہر بھی اسلام نے اسی طرح عزت کے معیار میں تبدیلیاں کی ہیں۔ اب خاندان رسالت سے نسبت، خواہ وہ کتنی ہی دور کی کیوں نہ ہو، نیز دولت اور سیاسی اثرات کو دیکھ کر اس کی حیثیت کا تعین کیا جاتا ہے۔ موجودہ مصر میں حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کی اولاد کو بھی اشراف کا درجہ حاصل ہے۔ بکری یا صدیقی لوگ ۱۹ ویں صدی کی ابتدا ہی سے نفع بخش مذہبی عہدوں پر فائز ہوتے رہے ہیں۔ ترکوں کے خاتمہ شہنشاہی کے وقت تک سیاسی عہدے عام طور سے ترکی النسل لوگوں کے ہاتھوں میں تھے اور اکثر وزیر وزراء ترکی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ انھیں بھی مصر میں اشرافیہ کی حیثیت حاصل ہے اور عام طور سے

اپنے خاندان ہی میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور اپنے ہم مذہب فلاحین (مصر کے قدیم باشندوں) سے خلا ملا رکھنا پسند نہیں کرتے تھے[58]

سیدوں کا اثر ایران میں غالباً ہر جگہ سے زیادہ ہے۔ یہاں ۱۵۰۲ عیسوی میں اسماعیل (اول) نے اپنے کو حضرت علی، حسن اور حسین کی اولاد میں ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے صفوی سلطنت کی بنیاد رکھی تھی۔ صفویوں نے شروع ہی سے دینی اور دنیاوی دونوں سیادتوں کو اپنے میں سمو لیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صفویوں کے خاتمہ کے بعد ایرانی سید آج بھی مذہبی رہنماؤں کی صف میں شمار کیے جاتے ہیں۔

اسلام سے پہلے ایران میں بھی عربوں ہی کی طرح بادشاہوں اور سورماؤں سے خاندانی تعلق کو عزت کا سب سے بڑا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ مذہبی رہنماؤں اور پروہتوں کا درجہ ان کے نیچے تھا۔ جاحظ نے ایرانی بادشاہ اردشیر کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے اپنی رعایا کو چار طبقوں میں تقسیم کیا تھا۔ اور اس بات پر کڑی نظر رکھتا تھا کہ چاروں طبقے الگ الگ باقی رہیں۔ اس کا خیال تھا کہ سلطنت کو تباہ کرنے والی اس سے بڑھ کر اور کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ نچلے طبقے کے لوگ اوپر اٹھ آئیں یا اوپری طبقے والے نیچے گر جائیں۔ اردشیر کی درجہ بندی کے مطابق طبقہ اول میں حکمراں اور فوجی افسران تھے۔ دوسرے درجہ میں مذہبی رہنما اور آتش کدوں کے پروہت تھے۔ تیسرے میں اطبا، دفتری عمّال اور نجومی لوگ تھے۔ چوتھے درجہ میں کسان اور شاگرد پیشہ قسم کے لوگ آتے تھے[59]

اسلام کی آمد کے بعد ایران اور دوسری جگہوں کا پروہت طبقہ تو ختم ہو گیا لیکن ان کی جگہ مفسرین، محدثین اور فقہا کا ایک نیا طبقہ سامنے آ گیا۔ علماء اور فقہا کے طبقہ کو اگرچہ بڑی اہمیت حاصل ہوئی لیکن بادشاہ اور اس کے مشیروں سے بڑھ کر نہیں۔ نظام الملک نے جب ۱۰۹۲ء کے لگ بھگ اپنی مشہور کتاب سیاست نامہ لکھی تو اس نے حسب ذیل ترتیب سے سلطنت کے مختلف عہدیداروں کا ذکر کیا۔ (۱) بادشاہ (2) صوبوں کے گورنر (3) وزراء (۴) خاندانی جاگیردار (5) کسان (۶) قاضی، خطیب، محتسب اور دوسرے عمال۔

نظام الملک کے زمانہ تک ایران کی اشرافیہ میں خاندان ہی کو شرافت کا معیار سمجھا جاتا تھا۔ اس کا اندازہ ہمیں اخلاقی نصائح اور عملی ہدایات کی مشہور کتاب قابوس نامہ سے ہوتا ہے جسے طبرستان کے ایک امیر کیکاؤس ابن اسکندر نے اپنے بیٹے گیلان شاہ کے لیے ۱۰۸۲ء میں لکھا تھا۔ اس کتاب میں اس نے بہت تفصیل کے ساتھ اپنے آباؤ اجداد کا ذکر کیا ہے اور اپنے لڑکے کو مخاطب کرکے لکھا ہے کہ اس کے فخر کے لیے اتنا کافی ہے کہ اس کے اسلاف بہت ہی ممتاز لوگ تھے۔ پانچ سو برس بعد بھی

صفویوں کے زمانہ میں سوائے اس فرق کے حالات میں کوئی خاص تبدیلی نظر نہیں آتی کہ انسانوں کی درجہ بندی میں سب سے اوپر رسول اللہ صلعم ان کے صحابہ اور ائمہ رکھے جانے لگے۔ ان کے بعد علی الترتیب حکمران، امراء، وزراء اور سلطنت کے دوسرے عمال، دانشمند اور اصحاب قلم، بدو (کذا) ماہرین قواعد اور مقررین، شیوخ، علماء اور فلسفی۔ یہ وہ ترتیب ہے جس کے مطابق علی بن حسین الواعظ الکاشفی نے اپنی کتاب لطائف الظرائف (مرتبہ ۱۵۳۲ء) میں انسانوں کے مختلف درجات کا ذکر کیا ہے۔[59]

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ایرانی اشرافیہ کا ایک مخصوص طبقہ دہقانوں یا ان ماتحت زمینداروں کا ہوتا تھا جو کسانوں سے اونچے مانے جاتے تھے۔ لیکن یہ سب کے سب یکساں حیثیت کے مالک نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان میں سے بعض گاؤں کے چودھری ہوتے تھے اور بعض معمولی مکھیا کی حیثیت رکھتے تھے۔[60] ان لوگوں نے بہت ہی مناسب موقع پر اسلام قبول کر کے اپنی طاقت اور اثر کو محفوظ کر لیا، کیونکہ انہوں نے عرب فاتحین کے نمائندوں کی حیثیت سے ٹیکس وصول کرنے کی خدمت اپنے سر لے لی تھی۔ خلیفہ مامون کے زمانہ (۸۱۸-۳۳ء) تک وہ اس کام کو بخوبی انجام دیتے رہے۔[61]

آج کے ایران میں ذات پات کی بنیاد پر واضح طور سے سماجی طبقہ واریت نہیں ہے۔ ہاں زمینی ملکیت کے نتیجہ میں دولت اور مراتب کی بنیاد پر فرق موجود ہے۔ لیکن چونکہ اسلامی قانون وراثت کی وجہ سے ایک نسل سے دوسری نسل تک پہونچتے پہونچتے جاگیر کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں اس لیے زراعتی اشرافیہ کے اثر کو پائدار نہیں سمجھنا چاہیے۔[62] آج قاچار کے علاوہ صرف کھوڑے قبائلی سرداروں ہی کو اپنے خاندانی شجرہ کی فکر رہتی ہے۔ ان میں سے بعض تو اپنا شجرہ چنگیز خاں سے ملاتے ہیں اور بعض تیمور لنگ سے۔ کچھ لوگ براہ راست ساسانیوں سے ہی رشتہ جوڑ لیتے ہیں۔ بہرحال آج کے ایران میں "نجیب" اور "نجابت" کے الفاظ کسی شخص کے ذاتی عہدہ و مرتبہ کے پیش نظر استعمال ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق اب خاندان اور پیدائش سے نہیں ہے۔[63]

جیحون پار کے حکمرانوں نے دور عباسی کی ابتدا ہی میں اپنی آزاد حکومتیں قائم کر لی تھیں۔ ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں سے خاصے دنوں تک باقی رہنے والی ایک ریاست سامانیوں کی تھی جنہوں نے باقاعدہ اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ اگرچہ وہاں کے بادشاہ انتظامی امور کے لیے اعلیٰ افسران کا ایک پورا گروہ رکھتے تھے تاہم مسلم علماء جنہوں نے سابقہ زرتشتی پروہتوں کی جگہ لے لی تھی، ماوراء النہر کے علاقہ میں بڑی عزت اور اہمیت کے حامل تھے۔ وہ بہت سارے ذیلی لقب

اپنے خاندان ہی میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور اپنے ہم مذہب فلاحین (مصر کے قدیم باشندوں) سے خلا ملا رکھنا پسند نہیں کرتے تھے[7]

سیدوں کا اثر ایران میں غالباً ہر جگہ سے زیادہ ہے۔ یہاں ۱۵۰۲ عیسوی میں اسماعیل (اول) نے اپنے کو حضرت علی، حسن اور حسین کی اولاد میں ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے صفوی سلطنت کی بنیاد رکھی تھی۔ صفویوں نے شروع ہی سے دینی اور دنیاوی دونوں سیادتوں کو اپنے میں سمو لیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صفویوں کے خاتمہ کے بعد ایرانی سید آج بھی مذہبی رہنماؤں کی صف میں شمار کیے جاتے ہیں۔

اسلام سے پہلے ایران میں بھی عربوں ہی کی طرح بادشاہوں اور سورماؤں سے خاندانی تعلق کو عزت کا سب سے بڑا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ مذہبی رہنماؤں اور پروہتوں کا درجہ ان کے نیچے تھا۔ جاحظ نے ایرانی بادشاہ اردشیر کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے اپنی رعایا کو چار طبقوں میں تقسیم کیا تھا۔ اور اس بات پر کڑی نظر رکھتا تھا کہ چاروں طبقے الگ الگ باقی رہیں۔ اس کا خیال تھا کہ سلطنت کو تباہ کرنے والی اس سے بڑھ کر اور کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ نچلے طبقے کے لوگ اوپر اٹھ آئیں یا اوپری طبقے والے نیچے گر جائیں۔ اردشیر کی درجہ بندی کے مطابق طبقہ اول میں حکمراں اور فوجی افسران تھے۔ دوسرے درجہ میں مذہبی رہنما اور آتش کدوں کے پروہت تھے۔ تیسرے میں اطبا، دفتری عمال اور نجومی لوگ تھے۔ چوتھے درجہ میں کسان اور شاگرد پیشہ قسم کے لوگ آتے تھے[59]

اسلام کی آمد کے بعد ایران اور دوسری جگہوں کا پروہت طبقہ تو ختم ہو گیا لیکن ان کی جگہ مفسرین، محدثین اور فقہا کا ایک نیا طبقہ سامنے آگیا۔ علماء اور فقہا کے طبقہ کو اگرچہ بڑی اہمیت حاصل ہوئی لیکن بادشاہ اور اس کے مشیروں سے بڑھ کر نہیں۔ نظام الملک نے جب ۱۰۹۲ء کے لگ بھگ اپنی مشہور کتاب سیاست نامہ لکھی تو اس نے حسب ذیل ترتیب سے سلطنت کے مختلف عہدیداروں کا ذکر کیا۔ (۱) بادشاہ (2) صوبوں کے گورنر (3) وزراء (۴) خاندانی جاگیردار (5) کسان (۶) قاضی، خطیب، محتسب اور دوسرے عمال۔

نظام الملک کے زمانہ تک ایران کی اشرافیہ میں خاندان ہی کو شرافت کا معیار سمجھا جاتا تھا۔ اس کا اندازہ ہمیں اخلاقی نصائح اور عملی ہدایات کی مشہور کتاب قابوس نامہ سے ہوتا ہے جسے طبرستان کے ایک امیر کیکاؤس ابن اسکندر نے اپنے بیٹے گیلان شاہ کے لیے ۱۰۸۲ء میں لکھا تھا۔ اس کتاب میں اس نے بہت تفصیل کے ساتھ اپنے آباد اجداد کا ذکر کیا ہے اور اپنے لڑکے کو مخاطب کرکے لکھا ہے کہ اس کے فخر کے لیے اتنا کافی ہے کہ اس کے اسلاف بہت ہی ممتاز لوگ تھے۔ پانچ سو برس بعد بھی

صفویوں کے زمانہ میں سوائے اس فرق کے حالات میں کوئی خاص تبدیلی نظر نہیں آئی کہ انسانوں کی درجہ بندی میں سب سے اوپر رسول اللہ صلعم ان کے صحابہ اور ائمہ رکھے جانے لگے۔ ان کے بعد علی الترتیب حکمراں، امراء، وزراء اور سلطنت کے دوسرے عمال، دانشمند اور اصحاب قلم، بدو (کذا) ماہرین قواعد اور مقررین، شیوخ، علماء اور فلسفی۔ یہ وہ ترتیب ہے جس کے مطابق علی بن حسین الواعظ الکاشفی نے اپنی کتاب لطائف الطرائف (مرتبہ ۱۵۳۲ء) میں انسانوں کے مختلف درجات کا ذکر کیا ہے۔[59]

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ایرانی اشرافیہ کا ایک مخصوص طبقہ دہقانوں یا ان ماتحت زمینداروں کا ہوتا تھا جو کسانوں سے اونچے مانے جاتے تھے۔ لیکن یہ سب کے سب یکساں حیثیت کے مالک نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان میں سے بعض گاؤں کے چودھری ہوتے تھے اور بعض معمولی مکھیا کی حیثیت رکھتے تھے۔[60] ان لوگوں نے بہت ہی مناسب موقع پر اسلام قبول کر کے اپنی طاقت اور اثر کو محفوظ کر لیا، کیونکہ انہوں نے عرب فاتحین کے نمائندوں کی حیثیت سے ٹیکس وصول کرنے کی خدمت اپنے سر لے لی تھی۔ خلیفہ مامون کے زمانہ (۸۱۹-۳۳ء) تک وہ اس کام کو بخوبی انجام دیتے رہے۔[61]

آج کے ایران میں ذات پات کی بنیاد پر واضح طور سے سماجی طبقہ واریت نہیں ہے۔ بس زمینی ملکیت کے نتیجہ میں دولت اور مراتب کی بنیاد پر فرق موجود ہے۔ لیکن چونکہ اسلامی قانون وراثت کی وجہ سے ایک نسل سے دوسری نسل تک پہونچتے پہونچتے جاگیر کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں اس لیے زراعتی اشرافیہ کے اثر کو پائدار نہیں سمجھنا چاہیئے۔[62] آس تی پ کے علاوہ صرف کچھ قبائلی سرداروں ہی کو اپنے خاندانی شجرہ کی فکر رہتی ہے۔ ان میں سے بعض تو اپنا شجرہ چنگیز خاں سے ملاتے ہیں اور بعض تیمور لنگ سے۔ کچھ لوگ براہ راست ساسانیوں سے بھی رشتہ جوڑ لیتے ہیں۔ بہرحال آج کے ایران میں "نجیب" اور "نجابت" کے الفاظ کسی شخص کے ذوق عمدہ اور شرافت کے پیش نظر استعمال ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق اب خاندان اور پیدائش سے نہیں ہے۔[63]

جیحون پار کے حکمرانوں نے دور عباسی کی ابتدا ہی میں اپنی آزاد حکومتیں قائم کر لی تھیں ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں سے نسبتاً دنوں تک باقی رہنے والی ایک ریاست سامانیوں کی تھی جنہوں نے باقاعدہ اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ اگرچہ وہاں کے بادشاہ انتظامی امور کے لیے اعلیٰ افسران کا ایک پورا گروہ رکھتے تھے تاہم مسلم علماء جنہوں نے سابقہ زردشتی پروہتوں کی جگہ لے لی تھی، ماوراء النہر کے علاقہ میں بڑی عزت اور اہمیت کے حامل تھے۔ وہ بہت سارے ذلیل کن

دربار سے مستثنیٰ تھے مثلاً انہیں بادشاہ کے سامنے زمیں بوس نہیں ہونا پڑتا تھا۔ امیر بخارا کے دربار میں بھی علماء کو وہی درجہ حاصل رہا جو روایتی طور سے مذہبی رہنماؤں کو پہلے سے حاصل تھا بخارا کے مسلم سماج میں امیر بخارا کے بعد جو خود بھی نسلاً سید تھا' علما اور دوسرے مذہبی رہنماؤں کا درجہ تھا۔ طبقہء علما میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو تجارت یا صنعت میں لگے ہوئے تھے لیکن چونکہ انہوں نے مدارس میں علم دین حاصل کیا تھا اس لیے ان کا شمار بھی علماء میں کیا جاتا تھا۔ اس علاقہ میں اشرافیہ کا وجود نہیں تھا اور نہ ہی شرافت پر کسی طبقہ کی اجارہ داری تھی۔ کوئی بھی شخص خواہ وہ کتنا ہی غریب ہو یا غیر سرکاری طبقے سے تعلق رکھتا ہو اپنی صلاحیت کی بنا پر صوبے کا گورنر تک ہو سکتا تھا جسے اس زمانہ میں "بیگ" کہتے تھے۔ بخارا پر روسی قبضے کے وقت تک ایسے لوگ اونچے سرکاری عہدوں پر فائز تھے جو خود غلام یا فارسی غلاموں کی اولاد میں سے تھے۔ اس سلسلے میں صرف ایک استثنا یہ تھا کہ چونکہ بیگ کی جائز اولاد اپنے باپ کے عہدہ کی جگہ صرف اس کے خطاب کو ورثہ میں حاصل کر تی تھی۔ اس وجہ سے بعض بڑے بڑے اونچے عہدہ داروں کی اولاد کو پیٹ پالنے کی خاطر معمولی کاروبار اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے۔ اس قسم کے مناظر فارس میں آل قاچار کی حکومت کے زمانے میں اکثر دیکھنے میں آتے تھے[59]

ہم اگر اور زیادہ مشرق کی طرف جائیں تو چینی مسلمانوں کے یہاں بھی یہی ملے گا کہ سماجی رتبہ کا تعلق کسی خاص خاندان میں پیدائش سے نہیں ہوتا تھا۔ حد یہ ہے کہ سادات کو بھی چین میں خاندان کی بنیاد پر وہ درجہ حاصل نہیں تھا جو عالم اسلام کے دوسرے ملکوں میں انہیں نصیب تھا۔ اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ چین کے مسلمانوں کی اکثریت نے نسبتاً کچھ دیر سے اسلام قبول کیا تھا[60] دوسرے اسلامی ملکوں کی طرح چین میں بھی مذہبی عہدہ داروں کی کوئی درجہ بندی نہیں تھی۔ چین میں ہر آہونگ یا معلم (جسے فارسی میں آخوند کہتے ہیں) صرف اپنے علاقے کی مسجد اور اس کے نمازیوں کی نگہداشت کا ذمے دار ہوتا تھا[61]

برصغیر ہند (پاک اور بنگلہ دیش) کے مسلمانوں میں اگرچہ شیعوں کے مقابلے میں جو روایتی طور سے اصول موروثیت کے علمبردار ہیں۔ سنیوں کی تعداد کہیں زیادہ ہے' پھر بھی طبقہ سادات کو بہر حال ایک اہم درجہ حاصل ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح یہاں کے سادات بھی حضرت حسینؓ یا حسنؓ کے توسط سے اپنے کو آل رسول میں شمار کرتے ہیں یہ لوگ اپنے کو "پیرزادہ" (کذا) کہتے ہیں اور عام طور سے سید صاحب یا میر صاحب کہہ کر مخاطب کیے جاتے ہیں۔ اور سید انیاں اپنے

ناموں کے آخر میں "بیگم" لکھتی ہیں[48] ہندوستان (برصغیر) میں سادات کے ساتھ اعزازی سلوک کی روایت بہت قدیم ہے۔ یہیں سے یہ روایت جاوا کے مسلمانوں میں بھی پہونچی ہے جہاں چودھویں صدی کے وسط میں ابن بطوطہ کا استقبال کرنے والوں میں بہت سارے "اشراف" (سادات) بھی شامل تھے۔[49]

شیوخ کا درجہ سادات سے کچھ کم ہوتا ہے۔ یہ اپنے کو پہلے دو [بلکہ تین] خلفا، یا آنحضرتؐ کے چچا حضرت عباس کی اولاد کہتے ہیں۔ سماجی درجہ بندی میں ان کے نیچے افغان اور مغل آتے ہیں ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا نسلی وطن ہندستان کے مقابلہ میں قلب اسلام سے زیادہ قریب تھا۔

اگرچہ اصولی طور سے اسلامی اصول مساوات کی رو سے مختلف طبقوں کے مسلمانوں اور ہندی النسل مسلمانوں کے درمیان کسی قسم کی اونچ نیچ کا سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن عملاً یہاں کے مسلمانوں پر ہندو جاتی کے اصولوں کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ یہاں کے اشراف میں "بالا خاندانی ازدواج" کا عام رواج ہے جس کی رو سے ایک سید لڑکے کی شادی تو شیخ گھرانے میں ہوسکتی ہے لیکن اس کے برعکس نہیں ہوسکتا۔ غیر حقیقی غیر ملکیوں (یعنی افغانوں اور پٹھانوں) اور مقامی ہندستانی مسلمانوں کے درمیان بھی باہمی شادی بیاہ کے رشتہ کو بالعموم اچھی نظروں سے نہیں دیکھا جاتا۔[50]

بنگالی مسلمانوں میں اشراف یا اعلیٰ طبقے کا اطلاق ان مسلمانوں پر ہوتا ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے آباواجداد عرب، ایران یا افغانستان سے آئے تھے، یا اسلام قبول کرنے سے پہلے ان کا شمار اونچی ذات کے ہندوؤں میں ہوتا تھا۔ "اونچی ذات کے ہندوؤں کی طرح یہ لوگ بھی معمولی پیشہ اختیار کرنے یا کھیتی باڑی کے کام کو معیوب سمجھتے ہیں۔[51]" یہ لوگ اپنے علاوہ دوسرے تمام بنگالی مسلمانوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور انہیں "اجلاف" کہتے ہیں۔ "اجلاف" کا اطلاق بالعموم پیشہ وروں پر ہوتا ہے مثلاً جولاہے، دھنے، تیلی، حجام، درزی، نیز ہندوؤں میں سے نیچی ذات کے [illegible] علاقوں میں ایک تیسری قسم بھی ہے جسے ارذل کہتے ہیں۔ اس میں بالکل ہی نیچے لوگ ہوتے ہیں مثلاً حلال خور لال بیگی، مہتر، اندل اور بیدیا وغیرہ۔ ان لوگوں کے ساتھ دوسرے مسلمان کسی قسم کا سماجی میل جول نہیں رکھتے۔ یہ لوگ مسجدوں میں نہیں آنے پاتے اور اپنے مردوں کو مسلمانوں کے عام قبرستان میں نہیں دفن کر سکتے۔

قابل لحاظ بات یہ ہے کہ کچھ از قسم اچھوت لوگ جزیرہ نمائے عرب میں بھی پائے جاتے ہیں جہاں

صُلیب (SULAIB) اور حُطیم (HUTAIM) کے خانہ بدوشوں کو "کفار" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور انہیں عام عربوں سے کمتر سمجھا جاتا ہے[5]

مسلم سماج کا ایک لازمی جزو موجودہ زمانے تک غلاموں پر مشتمل رہا ہے۔ محمد (صلعم) نے غلامی رواج کو جس پر پرانا سماج قائم تھا، نظام فطرت کا ایک حصہ سمجھ کر بظاہر بے چون و چرا قبول کر لیا تھا۔ لیکن آپ نے غلاموں کے ساتھ انسانی سلوک کرنے کی جو ہدایات دی ہیں[6] اور انہیں آزاد کرنے پر جتنا زور دیا ہے، اس سے یہ تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپ غلاموں کی حالت میں اصلاحات کرنا چاہتے تھے۔ بہرحال جہاں تک مکمل انسداد غلامی کا سوال ہے، قرآن اور حدیث دونوں اس معاملے میں خاموش ہیں۔ مساوات اسلامی کا مطلب پیغمبر اسلام کے زمانے میں صرف یہ تھا کہ عرب کے لوگ اسلام قبول کر لینے کے بعد باہم مساوی ہو جاتے ہیں اور انہیں اپنے آباد اجداد پر فخر نہیں کرنا چاہیئے لیکن بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ جوں جوں اسلام دنیا میں پھیلتا گیا غلاموں کی حیثیت میں فرق آنے لگا۔ جس طرح معاشی مساوات صرف ہم مذہبی کی بنا پر تمام مسلمانوں کو حاصل نہیں ہو سکتی تھی اسی طرح کوئی غلام صرف اسلام قبول کر لینے کی وجہ سے خود بخود آزاد نہیں ہو سکتا تھا۔

بعض حالات میں آزاد لوگوں کے مقابلہ میں کچھ غلاموں کو دولت اور رتبہ حاصل کر لینے کے مواقع زیادہ حاصل تھے۔ مثلاً ماوراءالنہر کے ایک سامانی شہزادے کے ذاتی غلام سبکتگین نے ایک بہت بڑا علاقہ حاصل کر لیا اور اس غزنوی خاندان کی بنیاد ڈالی جس میں مشہور فاتح محمود غزنوی گذرا ہے۔ ہندستان میں اسلامی سلطنت کے بانی محمد غوری کا محبوب غلام ایبک دہلی کا پہلا غلام بادشاہ تھا۔ مصر کے مملوک سلاطین کا بھی یہی قصہ ہے[6]۔ بارہویں اور تیرہویں صدی میں ترک کے اتابیگوں نے مغربی ایشیا میں کئی غلام سلطنتوں کی بنیاد ڈالی۔ شروع شروع میں ان لوگوں کو سلجوق سلاطین نے اپنے ذاتی محافظ کے طور پر خریدا تھا، آہستہ آہستہ ان لوگوں کا تقرر سلطنت کے اعلا مناصب پر ہونے لگا اور لین پول کے بہ قول[7] "سلجوقی بادشاہوں سے منسلک غلام دور وسطی کی اشرافیہ کے ناجائز بچوں کی طرح اپنی حیثیت پر نازاں اور مغرور رہتے تھے اور جب انہوں نے شاہی اختیارات حاصل کر لیے تو انہوں نے بھی اپنے خاندان میں اپنے پرانے آقاؤں کی اعلیٰ روایات کو باقی رکھا۔"

یہ منظور نظر اشخاص ان سفید ترکی غلاموں کی صف سے ترقی کر کے اوپر آئے تھے جنہیں بادشاہ اور شہزادے اپنی ذاتی حفاظت کی خاطر خریدا کرتے تھے۔ نظام الملک کے "سیاست نامہ"[8] میں سامانی بادشاہوں کے دربار کے جو قاعدے مذکور ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان انسانی املاک کو کتنی سخت

تربیت کے دورسے گذرنا پڑتا تھا۔ جب کوئی غلام خریدا جاتا تھا تو اسے پہلے سال پیادہ سپاہی کی تربیت لینی پڑتی تھی اس مدت میں اگر کبھی وہ گھوڑے پر سوار ہو جاتا تھا تو اسے سزا ملتی تھی۔ دوسرے سال افسر خیمہ (وثاق باشی) کی سفارش پر (شاہی امور خانہ داری کا منتظم) حاجب اس غلام کو سواری کے لیے بے زین وساز کا ایک گھوڑا دیتا تھا۔ مزید ایک سال کی تربیت کے بعد اسے ایک مرصع پٹکا ملتا تھا۔ پانچویں سال اسے گھوڑے پر رکھنے کے لیے زین اور ایک عصا دیا جاتا تھا۔ ساتویں سال میں اسے افسر خیمہ بنا دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد اسے اہم ذمہ داری کے کام سونپے جاتے تھے۔

ان ترکی غلاموں کی حالت ان دوسرے غلاموں سے بالکل مختلف تھی جن کی بھاری اکثریت گھریلو غلاموں پر مشتمل ہوتی تھی۔ آنحضرتؐ سے پہلے غلام در اصل وہ لوگ ہوتے تھے جو یا تو لڑائی میں پکڑے جاتے تھے یا جنہیں دشمن علاقوں پر دھاوا بول کر گرفتار کر لیا جاتا تھا، یا پھر وہ غلاموں کی اولاد ہوتے تھے۔ اس زمانے میں یہ بھی ممکن تھا کہ عرب خود اپنے عرب بھائیوں کو لڑائی میں شکست دے کر غلام بنالیں[41] یا کوئی شخص اپنے کو قرض یا جوئے میں ہاری ہوئی رقم کے بدلے میں بیچ دے کتاب الاغانی[42] سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ابولہب العاصی نے جس کا غیر مسلم دادا جنگ بدر میں مسلمانوں کے خلاف نبرد آزما ہوا تھا، ابن ہشام کے ساتھ جوئے میں اپنی تمام رقم ہار جانے کے بعد خود اپنے کو داؤ پر لگا دیا تھا۔ سب کچھ ہار جانے کے بعد اس نے کہا۔ " میں دیکھ رہا ہوں کہ تمام تیر تمہارے حق میں پڑ رہے ہیں۔ آؤ ایک آخری بازی ہو جائے اس میں جو بھی ہارے گا وہ جیتنے والے کا غلام بن جائے گا۔" دونوں شرط باندھ کر کھیلے اور ابولہب جیت گیا۔ لیکن اسے یہ بات پسند نہ آئی کہ اپنے مدمقابل دوست کو غلام بنا کر لے جائے اس لیے اس نے ابن ہشام کے قبیلے والوں سے کہا کر وہ [illegible] دس اونٹ دے کر اپنے آدمی کو چھڑا لیں۔ قبیلے والوں نے اس پر دھیلی خرچ کرنے سے بھی انکار کر دیا تو ابولہب اسے اپنا غلام بنا کر لے گیا۔

مسلم قانون سازوں نے غلامی کے سلسلے میں یہ قانون بنایا کہ ہر شخص [illegible] اس کے جو خود اپنے کو غلام کہے یا معتبر شہادت سے اس کا غلام ہونا ثابت ہو جائے [illegible] اسلام ہی سے یہ قاعدہ مقرر کر دیا گیا تھا کہ مسلمان باہم ایک دوسرے کو قید نہیں کر سکتے [illegible] مسلمان کو غلام بنایا جا سکتا ہے[43]۔ اگرچہ قرآن میں ایسا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن [illegible] تاہم کبھی کبھی اس قاعدہ کی خلاف ورزی بھی کی جاتی تھی۔ کتاب الاغانی[44] میں ایک [illegible] باندی سشاریہ کے حالات ملتے ہیں جن میں اس کے لونڈی بنائے جانے سے متعلق [illegible]

ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ بصرہ میں پیدا ہوئی تھی۔ اس کے باپ کا تعلق قبیلہ بنو اسامہ سے تھا لیکن اس کی ماں لونڈی تھی۔ جب شاریہ پیدا ہوئی تو اس کے باپ نے اسے اپنی لڑکی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اس طرح وہ اپنی ماں کی وجہ سے خود بھی لونڈی قرار پائی اور بازار میں بکی۔ دوسری روایت کے مطابق اسے بچپن ہی میں کسی نے اغوا کر کے ہاشمی قبیلے کی کسی عورت کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا۔

دسویں صدی عیسوی کے شروع میں جنوبی عراق کے قرامطی "رافضیوں" نے جنگ میں پکڑے ہوئے یا دوسرے طریقوں سے ہاتھ آئے ہوئے مسلمانوں کو بھی غلام بنایا۔ اپنے اس فعل کو قرامطی یوں جائز قرار دیتے تھے کہ وہ صرف اپنے ہی کو اصلی مسلمان سمجھتے تھے اور بقیہ مسلمانوں کو کافروں کا درجہ دیتے تھے[87]۔ یہی دلیل انیسویں صدی میں سنی ترکمان بھی دیا کرتے تھے جو تاجک اور ایرانی شیعوں کو بلاجھجک غلام بنا لیا کرتے تھے۔

ایام جاہلیت ہی کی طرح اسلام میں بھی غلاموں کو قیمتاً، ہدیتاً، وراثتاً نیز گرفتاری کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا تھا لیکن چونکہ اسلام آجانے کے بعد صرف دشمن علاقے سے گرفتار کیے ہوئے کافروں ہی کو قانوناً غلام بنایا جا سکتا تھا اس لیے کسی بھی آزاد مسلمان کو غلام بنا کر فروخت کرنے کی اجازت نہیں تھی[88]۔ والدین کو بھی اجازت نہیں تھی کہ وہ اپنے بچوں کو فروخت کریں اگرچہ عملاً کچھ دنوں پہلے تک عالم اسلام میں اس قسم کی خرید فروخت ہوتی رہی ہے[89]۔ اسلام سے پہلے غلاموں کی حیثیت جائداد کی سی تھی اور اسلامی قانون کی رو سے بھی اس حیثیت کو باقی رکھا گیا[90]۔ لیکن ام الولد یعنی ایسی باندیاں کہ جو اپنے آقا کے بچوں کی ماں ہوتی ہیں فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ قانون سے قطع نظر آقا اور غلام کے درمیان۔ خصوصاً اگر اس غلام نے اپنے آقا ہی کے گھر میں پرورش پائی ہو۔ ایک ایسا جذباتی رشتہ قائم ہو جاتا ہے کہ عام طور سے لوگ اپنے غلاموں کو ان کی کسی بڑی غلطی، مثلاً عادتاً شراب خوری، ہی پر فروخت کرتے تھے۔ یہ ایک عام بات تھی کہ مسلمان گھرانوں میں غلام گھر کے ایک فرد کی حیثیت سے رہا کرتے تھے۔ غلاموں کے ساتھ بے رحمانہ برتاؤ کی سخت ممانعت ہے اور ایسی بے شمار حدیثیں ملتی ہیں جن میں غلاموں کے ساتھ اچھے برتاؤ کی تاکید کی گئی ہے۔ اس کے باوجود، قرآن و حدیث کے احکامات کے برخلاف غلاموں کو آختہ کر دینے کا بھی رواج تھا کیونکہ حرم شاہی کے نظام میں خواجہ سرا ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتے تھے[91]۔

مسلم معاشرہ میں غلام کی قانونی لاچاری کا پتہ اس بات سے چلتا ہے کہ اصولی طور سے ان کی

حیثیت آقا کی جائداد سے زیادہ نہیں ہے۔ اس بارے میں مختلف فقہی مذاہب تفصیلات میں کچھ اختلافات کے باوجود عملاً متفق ہیں۔

اپنی جسمانی ضروریات کو پورا کرنے کے سوال پر غلاموں کی حیثیت گھر کے پالتو جانوروں کی سی ہے[92] جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ام الولد کو قانوناً فروخت نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی آقا اپنے اس بچے کو فروخت کرسکتا ہے جو ام الولد کے بطن سے پیدا ہوا ہو۔ ان دونوں کے علاوہ وہ اپنے تمام غلاموں اور باندیوں کو فروخت کرنے میں آزاد ہے۔ اپنی زندگی میں وہ اگر چاہے تو انہیں کسی کو ہدیتہً دے دے، رہن رکھ دے، یا انہیں کرایہ پر چلائے۔ اس کے مرنے کے بعد وہ ان کے ورثا میں تقسیم کیے جائیں گے غلام خود کسی قسم کی جائداد کے مالک نہیں ہوسکتے۔ اور اگر وہ کوئی جائداد بنالیں گے تو وہ ان کے آقا کی سمجھی جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے آقا کے کارندہ ہونے کے علاوہ خود غلام کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ وہ کسی قسم کا کوئی آزاد کام یا تجارت نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر کوئی کارندہ غلام آقا کی طرف سے ملے ہوئے اختیارات کے اندر اندر کسی سے کوئی معاملہ کرتا ہے تو آقا قانوناً اس معاہدہ کا پابند ہوگا۔[93] اسی طرح کوئی غلام اپنے آقا کی جائداد کا وارث نہیں ہوسکتا خواہ وہ اپنے آقا کے مرتے پر آزاد ہی کیوں نہ ہوجائے، جیسے کہ ام الولد ہوتی ہے کہ وہ آقا کے مرنے کے بعد خود بخود آزاد ہوجاتی ہے

قانون کی رو سے غلام جسمانی اور اخلاقی طور پر آزاد اشخاص کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی مخلوق ہوتے ہیں۔ عدالتوں میں ان کی گواہیاں عام طور سے قبول نہیں ہوسکتیں[94] اور چونکہ وہ خود مختار نہیں ہیں اس لیے انہیں آزاد انسانوں کے مقابلہ میں جرم کی سزا بھی نصف ملتی ہے لیکن اگر نے قصداً کسی آزاد یا غلام کو قتل کیا ہے تو قصاص میں انھیں بھی قتل کیا جائے گا۔ قصاص خصوصاً خونی عداوت کا ذکر کرتے ہوئے قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ اگر کسی آزاد شخص نے قتل کیا ہے تو اسی آزاد شخص کو قتل کیا جائے گا، اگر قاتل غلام ہے تو وہی غلام قتل کیا جائے گا۔ اور عورت نے قتل کیا ہے تو پھر اسی عورت کو قتل کیا جائے گا۔[95] اس آیت کی تفسیر میں بیضاوی نے لکھا ہے "جاہلیت کے زمانہ میں دو قبیلوں میں عداوت تھی۔ ایک قبیلہ نے جو اپنے کو زیادہ اہم سمجھتا تھا یہ قسم کھائی کہ اگر اس کے قبیلے کا کوئی غلام مارا گیا تو وہ دوسرے قبیلے کے کسی آزاد شخص کو بدلے میں قتل کردے گا اور اگر کوئی عورت ماری گئی تو ان کا ایک مرد لے لیا جائے گا۔ جب اسلام عام ہوگیا تو وہ لوگ اپنے معاملے کو آنحضرت صلعم کے پاس لائے۔ اس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی اور آپ نے حکم دیا کہ آئندہ سے قصاص میں اس کا خیال رکھا

جائے کہ قاتل کون ہے۔ بہرحال اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غلام مقتول کے بدلے میں آزاد قاتل کو یا آزاد مقتول کے بدلے میں غلام قاتل کو نہیں قتل کیا جائے گا.... امام مالک اور امام شافعی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے[95] کہ کسی آزاد شخص کو خود اس کے اپنے یا کسی دوسرے غلام کے بدلے میں قتل کیا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے دلائل کی بنیاد اس حدیث پر رکھتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو قتل کر دیا تھا، آنحضرت صلعم کو جب معلوم ہوا تو آپ نے قاتل کو دُرّے مارے اور ایک سال کے لیے شہر بدر کر دیا۔ لیکن قتل کے بدلے میں قتل کی سزا نہیں دی۔ حضرت علی کی طرف یہ روایت منسوب ہے کہ "اسلام میں ہمارا عمل یہ ہے کہ کسی ذمی کے بدلے میں کسی مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، نہ ہی کسی آزاد شخص کو غلام کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔"

اگر کوئی آزاد شخص کسی دوسرے کے غلام کو قتل کر دے تو عام حالات میں اس سے خون بہا (دیت) نہیں لیا جائے گا بلکہ قتل کے وقت غلام کی جو قیمت رہی ہوگی وہ اس سے وصول کی جائے گی[97] اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قانون خواہ کچھ بھی کہے لیکن خود اپنے غلام کے قتل کی پاداش میں ایک شخص کو (قتل کی) سزا نہیں بھگتنی پڑے گی[98]۔

لونڈی غلاموں سے ان کے مالک کی اجازت سے شادی کی جا سکتی ہے[99]۔ حنفی اور شافعی فقہ کی رو سے ایک غلام صرف دو آزاد یا باندی بیویاں رکھ سکتا ہے لیکن مالکی فقہ کے مطابق اس معاملے میں آزاد اور غلام دونوں برابر ہیں اور دونوں اگر چاہیں تو چار بیویاں رکھ سکتے ہیں[1]۔ اس معاملے میں فقہا کا اختلاف رائے ہے کہ کسی غلام کو اس کا آقا شادی پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں، بہرحال اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ غلام اپنے آقا کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا کہ[2] اسے شادی کرنے کی اجازت ضرور دے[1]۔ آزاد مردوں کی طرح غلاموں پر بھی مہر کی ادائیگی ضروری ہے، جسے خود انہیں اپنی محنت سے کما کر دینا ہوگا۔ اور اگر اس کی بیوی کسی دوسرے شخص کی باندی ہے تو پھر بیوی کا آقا مہر کا مالک ہوگا۔ غلام اور باندی کی شادی سے جو بچے پیدا ہوں گے وہ قانوناً غلام ہوں گے اور باندی کے آقا کی ملکیت سمجھے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کوئی آزاد شخص کسی دوسرے کی لونڈی سے شادی کرتا ہے تو اس کے بچے بھی لونڈی کے آقا کی ملکیت ہوں گے[102]۔

اگرچہ قرآن (سورہ 4، آیت 29) کی رو سے مسلمانوں کو اجازت ہے کہ وہ اپنی مسلمان باندیوں سے شادی کر لیں لیکن فقہا نے اس قسم کی شادیوں پر کچھ پابندیاں عائد کی ہیں۔ مثلاً شافعی مذہب میں یہ ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی سے شادی کرنا چاہتا ہے تو

پہلے وہ اس باندی کو آزاد کرے۔[102] ویسے اپنی باندی کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرنے کی ممانعت نہیں ہے۔ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ جو باندیاں ام الولد نہ ہوں بلکہ کسی دوسرے کی بیوی ہوں تو ان کی اولاد باندی کے آقا کی ملکیت ہوتی ہے' خواہ باندی کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ اگر آقا خود اپنی باندی کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں بچے پیدا ہوتے ہیں تو یہ بچے آزاد ہوں گے اور اس باندی کو ام الولد کہا جائے گا۔[104] اس باندی کے اگر پہلے سے کوئی بچہ ہو تو وہ غلام ہی رہے گا اور ام الولد کے آقا کی ملکیت شمار ہوگا۔ ام الولد کو نہ تو فروخت کیا جا سکتا ہے نہ رہن رکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو ہدیتہً دیا جا سکتا ہے۔ لیکن خود مسلمان آقا اس سے اپنی خدمت لے سکتا ہے اور اگر چاہے تو ام الولد کی مرضی کے خلاف بھی کسی دوسرے مسلمان سے اس کی شادی کر سکتا ہے۔[105]

اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ قرآن[1] اور حدیثوں کی رو سے غلاموں کو آزاد کرنا نیک اور مستحسن کام ہے۔ بعض غلطیوں مثلاً بلا ارادہ قتل میں تو غلام کو بہ طور کفارہ آزاد کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی غلام اپنی آزادی خریدنا چاہے تو آقا اس کی درخواست کو منظور کرنے پر مجبور ہے۔[1] ان کے علاوہ بھی غلاموں کی آزادی کی بعض صورتیں ہیں۔[9] ام الولد اپنے آقا کے مرنے کے بعد ان تمام بچوں کے ساتھ خود بخود آزاد ہو جاتی ہے جو آقا سے پیدا ہوئے ہوں۔[9] اگر کسی شخص کے قبضے میں کوئی ایسی باندی یا غلام آجائے جس سے اس کا براہ راست نسبی رشتہ ہو تو ایسے لونڈی اور غلام اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائیں گے۔[1] مثلاً اگر کسی آزاد شخص کو ایک آدمی اپنا غلام بخش دیتا ہے اور یہ غلام اتفاق سے اس آزاد شخص کا لڑکا ہے تو پھر یہ غلام لڑکا اپنے باپ کے قبضے میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی غلام سے اس کا آقا یہ کہے کہ میری موت کے بعد تم آزاد ہو جاؤ گے تو آقا کے مرنے پر وہ خود بخود آزاد ہو جائے گا۔[111]

قرآن کی ہدایات کے مطابق غلاموں کو آزاد کرنا بہت بڑی نیکی ہے۔ اس طرح بہت سارے غلاموں کو اس رضاکارانہ فعل سے آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر آقا واضح الفاظ میں غلام کو آزادی کا مژدہ سنا دیتا ہے تو غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ آقا کی نیت آزاد کرنے کی رہی ہو یا اس نے یہ بات مذاقاً کہی ہو۔ اسی طرح اگر آقا کسی غیر متعلق شخص سے بھی یہ کہہ دے کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ آزادی کی ایک

صورت یہ بھی ہے کہ غلام آقا سے معاہدہ کرلے کہ وہ آزادی کے بدلے میں ایک متعین رقم خود سے کما کر یکمشت یا قسط وار آقا کو ادا کردے گا۔ یا آزادی کے بدلے میں آقا کا کوئی متعین کام کردے گا۔ اگر معاہدہ میں کوئی رقم طے ہوئی ہے تو پھر آقا کے لیے ضروری ہے کہ وہ غلام کو روپیہ کمانے یا جائداد بنانے کے لیے وقت اور موقع مہیا کرے"[3]۔

آزادی کے بعد غلام اپنے سابق آقا کا عتیق (آزاد شدہ) یا مولیٰ (تابع یا موکل) اور آقا آزاد شدہ غلام کا ولی ہوجاتا ہے۔ ولی کو قانون کی رو سے اپنے مولیٰ پر کچھ حقوق خصوصاً مالی حقوق حاصل ہوتے ہیں اور اس کے بدلے میں اس پر مولیٰ کی حفاظت اور دیکھ بھال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ نہ تو ولی اپنے کو ولایت سے الگ کرسکتا ہے اور نہ مولیٰ اس سے اپنا قطع تعلق کرسکتا ہے۔ اگر ولی کا انتقال ہوجائے تو ولایت اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گی"[4]۔ اگر مولیٰ کسی وارث کے بغیر مرجائے تو اس کا ولی یا اس کے ورثا اس کی جائداد کے وارث ہوں گے بشرطیکہ وہ مسلمان ہوں۔ لیکن اگر ولی یا اس کے ورثا غیر مسلم ہوں تو پھر مولیٰ کی جائداد کی وارث ریاست ہوگی کیونکہ شرعاً کوئی غیر مسلم کسی مسلم کا وارث نہیں ہوسکتا۔ وراثت کے مسئلے کو چھوڑ کر ولی اور مولیٰ پر ولایت کے دوسرے تمام قوانین نافذ ہوں گے خواہ وہ دونوں الگ الگ مذہب ہی سے کیوں نہ تعلق رکھتے ہوں"[5]۔ ولی اور مولیٰ کا ہم مذہب ہونا ضروری نہیں ہے۔ ولایت کے حقوق صرف سابقہ آقا اور غلام ہی تک محدود نہیں رہتے بلکہ اس کے احاطہ میں آزاد شدہ غلام کے ورثا اور خود اس کے آزاد کردہ غلام بھی آتے ہیں"[1]۔

ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں کہ پیغمبر اسلام کے زمانہ میں غلامی ان کے سماج کا ایک ناگزیر حصہ تھی غالباً اسی وجہ سے انہوں نے بھی اپنے دوسرے پیش رو مذہبی مصلحین کی طرح اسے سماجی نظام کا ایک لازمی عنصر سمجھ کر تسلیم کرلیا تھا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انہوں نے اس میں بہت سی مفید اصلاحات روشناس کرائیں۔ ابھی کچھ دنوں پہلے تک اسلامی دنیا کے ان تھوڑے سے حصوں کو چھوڑ کر جو یورپی طاقتوں کے زیر اثر تھیں، تقریباً ہر جگہ غلامی کا رواج باقی رہا ہے۔ مسلم خلافت کے دور میں بعض لوگوں نے غلاموں کی خرید و فروخت (بردہ فروشی) کو باقاعدہ کاروبار بنالیا تھا اور ہر سال دوسرے ملکوں سے ہزاروں گورے اور کالے غلام مسلم ملکوں میں لائے جاتے تھے۔ کالے غلام عموماً اوپری مصر اور لیبیا کے علاقے فیضان سے لائے جاتے تھے اور گورے غلام جو اپنی کمیابی کے باعث حبشی غلاموں کے مقابلے میں زیادہ مہنگے بکتے تھے۔ وسطی ایشیا اور شام

سے حاصل کیے جاتے تھے۔ خلفائے بغداد کے حرم میں داخل کرنے کے لیے خوبصورت ترین باندیاں یورپ خصوصاً اسپین سے لائی جاتی تھیں[18]۔ اٹلی کی بندرگاہوں سے بھی غلاموں کی برآمد ہوتی رہتی تھی۔ روم میں تو وینس کے لوگوں نے آٹھویں صدی میں بردہ فروشی کو باقاعدہ کاروبار کے طور پر اپنا لیا تھا[19]۔ دسویں صدی میں وولگا کے علاقے سے وسطی ایشیا میں جو بیش قیمت تجارتی سامان آتا تھا وہ غلاموں پر مشتمل ہوتا تھا۔ وہاں سے انہیں "غلام بازاروں" میں پہنچانے کے لیے جیحون کے علاقے میں خصوصاً سمرقند پہونچا دیا جاتا تھا[19]۔ دجلہ کے کنارے بسے ہوئے شہر سامارا کے ایک "غلام بازار" ذکر یعقوبی نے "کتاب البلدان" میں کیا ہے جہاں اس نے ایسے مکانوں کی لمبی لمبی قطاریں دیکھی تھیں جن میں خریداروں کو دکھانے کے لیے بکنے والے غلام رکھے جاتے تھے[20]۔

مصر، جنوبی عرب اور شمالی افریقہ ان حبشی غلاموں کی خرید فروخت کے خاص مراکز تھے جنہیں وسطی افریقہ سے لایا جاتا تھا۔ مسلمان بادشاہوں نے قانوناً اس تجارت کو کبھی بھی بند نہیں کیا۔ سولہویں اور اٹھارویں صدی کے درمیان عیسائی یوروپ ترک اور بربر بحری قزاقوں کے ہاتھوں تاراج ہو گیا تھا۔ ان کی تاخت صرف بحر روم اور اسپین کے ساحل پر چلنے والے جہازوں کے ملاحوں اور مسافروں ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ انہوں نے آئرلینڈ کے بعض حصوں کو بھی تاراج کیا اور برٹش پر بھی دھاوا بولا اور برطانیہ کے ہزاروں باشندوں کو پکڑ لے گئے[21]۔ ان قیدیوں سے بحری قزاق اپنے جہازوں پر جس طرح جبری محنت لینے کے لیے بے رحمانہ سلوک کرتے تھے اس کی درد انگیز مرقع کشی بعض سیاحوں اور ان پادریوں کے یہاں ملتی ہے جو قیدیوں کو زرفدیہ دے کر رہا کرانے کے لیے گئے تھے[22]۔ بہرحال یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے [illegible] خواہ وہ نجی غلام رہے ہوں یا سرکاری غلام، بہت حد تک قابل اطمینان زندگی گزارتے تھے اور اگر مذکورہ بالا سیاحوں اور پادریوں کے بیانات کا ان لوگوں کے بیانات سے تقابل کر کے دیکھا جائے جنہوں نے بحری قزاقوں کے مراکز کی سیاحت کی ہے تو صاف معلوم ہوگا کہ اول الذکر لوگوں نے خاصے مبالغے سے کام لیا ہے[23]۔ غالباً بحری قزاقوں کے قیدیوں میں سب سے مشہور قیدی سروانٹس (CERVANTES) تھا جس نے ناگفتہ بہ حالت میں دس سال قزاقوں کی قید میں گزارے تھے۔

عیسائیوں کے مقابلے میں مسلمان اپنے غلاموں کو کہیں زیادہ اچھی حالت میں رکھتے تھے۔ ایک انگریز سیاح ڈبلیو جی پالگریو نے ۱۸۶۲ء کے لگ بھگ اپنی کتاب[24]

میں لکھا تھا کہ اُسے عرب میں حبشی غلاموں کو دیکھنے کا بارہا اتفاق ہوا۔ حبشی لونڈیوں سے جنسی تعلقات کا نتیجہ مخلوط نسل کے لوگوں کی شکلوں میں وہاں صاف طور سے نظر آتا تھا۔ پالگریو کے بیان کے مطابق غلاموں کو آزاد کر دینے کا بھی عام رواج تھا اس کا کہنا ہے کہ " آزادی پائے ہوئے لوگ جلد ہی کہیں شادی کر لیتے تھے۔ اگرچہ کوئی آزاد حبشی یا مخلوط النسل شخص فوراً ہی سماج کے اونچے طبقے میں مقبول نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی کوئی معزز عرب کسی حبشی کے ساتھ اپنی بیٹی کی شادی کرتا تھا۔ تاہم انہیں اس سماجی مقاطعہ اور معذوریت کا احساس نہیں ہوتا تھا۔ جو "سفید خون" (ENGLISH BLOOD) رکھنے والی قوموں کے درمیان رہ کر ہوتا۔

پالگریو کے تقریباً چوتھائی صدی بعد ڈوٹی (DOUGHTY) نے غلاموں کے حالات کا تذکرہ کیا۔ اس کے بیان کے مطابق مسلمانوں کے غلاموں کی حالت ہمیشہ اطمینان بخش اور اکثر و بیشتر خوشگوار رہی ہے۔" اچھے مسلمان گھرانوں میں غلاموں کو خدا کی امانت سمجھ کر گھر کی اولاد اور اپنے غریب بھائی بندوں کی طرح پالا پوسا جاتا ہے"۔ . . . تھوڑے دن بھی نہیں گذرنے پاتے کہ " اگر آقا کے دل میں اللہ کا ذرا بھی خوف ہوتا ہے تو وہ انہیں آزاد کر دیتا ہے اور انھیں اتنا کچھ دے دیتا ہے کہ خالی ہاتھ نہ جائیں۔

ڈوٹی نے لکھا ہے کہ مخلوط آبادی والے مقدس شہروں میں غلاموں کی اجارہ داری زیادہ سخت تھی اور اس معاملہ میں بھی مکہ کو مرکزیت حاصل تھی کیونکہ وہاں سے واپسی کے وقت شمالی مغربی ملکوں کے حجاج اپنے لیے غلام خرید کر لے جایا کرتے تھے۔ لیکن اسی کی چشم دید شہادت یہ بھی ہے کہ "تمام ون ادھر ادھر نظر دوڑانے کے باوجود مجھے پانچ سے زائد غلام خراب حالت میں دکھائی نہ دیے" ڈوٹی کے بیان کی تصدیق ولندیزی (ڈچ) فاضل اور سیاح اسنوخ ہرگورنیے نے کی ہے۔

اسنوخ نے ایک مسلم عالم کے بھیس میں مکہ کے علماء کے ساتھ چھ ماہ گزرے تھے۔ اس کے بیان کے مطابق زیادہ تر غلام افریقی تھے۔ اور وہ " بردہ فروشی کے بازار نیز مکہ کے سماجی نظام میں بڑی اہم جگہ رکھتے تھے"۔ یہ غلام مختلف قسموں میں بٹے ہوئے تھے۔ بالکل سیاہ فام " حبشی غلام جنھیں " نوبی کہا جاتا تھا تعمیر مکان یا پتھر کاٹنے کے ایسے سخت کاموں کے لیے مخصوص تھے۔ جن غلاموں سے عام محنت مزدوری کا کام لیا جاتا تھا وہ صرف " کالے غلام" کہلاتے تھے اور عموماً سوڈان سے برآمد کیے جاتے تھے یہ غلام بھی عموماً اینٹ گارے کے کام سے اپنی نئی زندگی کا آغاز کرتے تھے اور ان کے آقا انہیں بچپن ہی سے تعمیر کے کاموں میں لگا دیتے تھے تاکہ وہ دوسروں کے ساتھ رہ کر باقاعدہ عربی زبان سیکھ لیں۔

ان میں سے جو کم ہنرمند ہوتے تھے مثلاً نوبی غلام کو انہیں ان کے آقا دوسرے معماروں کے پاس مزدوری کرنے کے لیے بھیجتے تھے۔ ان کی تعلیم عام طور سے اسلام کے بنیادی رسوم اور عبادات کے سکھا دینے تک محدود ہوتی تھی۔ اگرچہ غلام خود ہی بالعموم اسلامی عبادات کی طرف سے بے توجہی نہیں برتتے تھے پھر بھی اس معاملے میں مسلمان ان پر بہت سخت نظر رکھتے تھے۔ انہیں کھانا بھرپیٹ دیا جاتا تھا کیونکہ اشیائے زندگی ارزاں اور فراواں تھیں۔ عرب کے موسم کو دیکھتے ہوئے کپڑا اور مکان مز فاضل ہی ہے پھر بھی غلاموں کو ان کی ضرورت کے بہ قدر یہ چیزیں بھی میسر تھیں۔ آزاد ہو جانے کے بعد یہ غلام عموماً بہشتی کا کام کرتے تھے یا امانی پر مزدوری کرتے تھے۔ یہ لوگ بالخصوص اگر ان کا آقا انہیں شادی کی اجازت دے دیتا تھا، یہی پسند کرتے تھے کہ ان کی مسلسل خبرگیری کرنے والا کوئی موجود رہے۔

زیادہ سلیقہ مند حبشی غلام گھروں اور دکانوں پر کام کرتے تھے۔ اچھی حیثیت کے تاجر اپنے گھروں میں زیادہ سے زیادہ غلام رکھتے تھے کیونکہ ان کی وجہ سے زندگی آرام سے گزرتی تھی۔ لیکن ان ہمہ وقتی کارکن غلاموں کے لیے بھی زندگی زیادہ دشوار نہیں ہوتی تھی اور وہ خاندان کے ایک فرد کی حیثیت سے رہتے تھے۔ دکانوں پر تجربہ کار غلام مالک کے معتبر نائب کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور وہ صرف نام ہی کے غلام ہوتے تھے۔ قریب قریب یہ ایک قاعدہ بن گیا تھا کہ گھریلو غلام عموماً بیس سال کی عمر کے بعد آزاد کر دیے جاتے تھے۔ شاید اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ انہیں اپنے فرائض کی ادائیگی کے لیے زنان خانے میں آنا جانا پڑتا رہا ہوگا جہاں آزاد اور باندیاں دونوں قسم کی عورتیں ہوتی ہیں۔ شریف آقا اپنی ذمہ داری سمجھتا تھا کہ جہاں تک ہو سکے غلاموں کے لیے مکان کا انتظام کرے۔ غلاموں کو آزاد کرنا بہت اچھا سمجھا جاتا تھا۔ لیکن آزادی کے بعد بھی آقا اور غلام میں پہلے ہی کی طرح تعلقات باقی رہتے تھے۔ عملاً آزاد شدہ غلاموں کے اوپر کسی ملازمت یا عہدہ کا دروازہ بند نہیں ہوتا تھا اور وہ پیدائشی آزاد لوگوں سے برابری کا مقابلہ کرتے تھے۔ اور معلوم نتائج کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ مقابلہ میں انہیں ہمیشہ شکست ہی نہیں ہوتی تھی، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ عرب کے اکثر باثر شہری اور مالکان مکان پہلے غلام تھے۔ ان کی جلد کا رنگ نہ پہلے ان کے لیے کوئی دشواری پیدا کرتا تھا اور نہ بعد میں انہیں کوئی مشکل پیش آتی تھی۔ کیونکہ بہت سارے عرب شہریوں کی اولادیں ان کی حبشی کنیزوں کے بطن سے پیدا ہوئی تھیں۔

افریقی باندیاں جھاڑو برتن کے کام کے لیے رکھی جاتی تھیں۔ بعضوں سے ان کے آقا جنسی

تعلقات بھی قائم کر لیتے تھے ۔ ان کے برخلاف حبشہ (ابی سینیا) کی عورتیں جو گندمی رنگ سے لے کر گہرے سانولے رنگ تک کی ہوتی تھیں عموماً بستر کی زینت کے لیے خریدی جاتی تھیں اگرچہ ان سے بھی لوگ گھر کا ہلکا پھلکا کام لیا کرتے تھے۔ حبشہ کے غلام عام افریقی غلاموں کے مقابلے میں نرم و نازک اور ذہین مانے جاتے تھے ۔ اسی حساب سے ان کی تعلیم و تربیت پر نظر رکھی جاتی تھی ۔ ان سے عموماً گھر کا یا دکان کا کام لیا جاتا تھا ۔

سرکیسی غلام اور باندیاں استنبول کے راستے سے درآمد کی جاتی تھیں چونکہ ان کی قیمت بہت زیادہ ہوتی تھی اس لیے وہ نسبتاً کم تعداد میں نظر آتے تھے اور مکہ کے عام "غلام بازار" میں مشکل ہی سے دستیاب ہوتے تھے ۔

اپنی کتاب کے دوسرے حصہ میں ہرگور نجے نے لکھا ہے "یہ بات بھلے ہی بعید از قیاس ہو لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہندستان اور ڈچ انڈیز سے مکہ کے بازاروں میں اچھی خاصی تعداد میں غلام لائے جاتے ہیں ۔ جاوا کے جو غلام آتے ہیں وہ سلیبس (CELEBES) اور بورنیو یا جزیرہ نیاس (NIAS) کے وحشی قبیلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ مصر تک جا کر بکتے ہیں۔ میں نے (مکہ میں) ہندوستان کے بہت سے کم سن غلام دیکھے اور چار عدد تازہ درآمد کی ہوئی ہندستانی باندیاں دیکھیں۔ انہیں ان کے گھروں سے اغوا کیا گیا تھا، یا وہ ہندستان کے کس خاص علاقہ سے تعلق رکھتی تھیں، میں اس کا پتہ نہ چلا سکا۔"

ممکن ہے ہندستان سے جو لوگ مکہ حج کرنے کے لیے گئے ہوں وہ اپنے بچوں کو بیچ گئے ہوں خیال یہ ہے کہ مکہ کے غلام بازار میں سالانہ لگ بھگ ایسے پانچ ہزار لڑکے اور لڑکیوں کی خرید و فروخت ہوتی تھی جنہیں ان کے والدین ہندستان، ایسٹ انڈیز اور افریقہ سے لاتے تھے ۔

تک مکہ میں غلاموں کی خرید و فروخت عام طور سے رائج تھی ۔ اس زمانہ کے ایک سیاح کے بیان کے مطابق " مکہ میں ابھی تک یمن، افریقہ اور کبھی کبھی ایشیائے کوچک سے نئے غلاموں کے لانے کا سلسلہ جاری ہے ۔ لیکن اکثریت ان غلام زادوں کی ہے جو مکہ میں پیدا ہوئے ہیں "

مئی ۲۷ ۱۹ء میں شاہ ابن سعود اور برطانوی حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہوا جس کی شق نمبر ۔ کی رو سے عرب میں غلاموں کی تجارت کو ممنوع قرار دیا گیا ۔ اس سلسلے میں جتنی کوششیں کی گئی ہیں ان سے اگرچہ ابھی تک مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی ہے تاہم ۱۹۳۶ء میں ایک فرمان کی رو سے سعودی عرب میں ایسے لوگوں کی درآمد اور فروخت کو قطعاً ممنوع قرار دیا گیا ہے جن کے بارے میں پہلے سے غلام ہونا ثابت نہ کیا جا سکے ۔ یمن میں غلامی کو شریعت کی رو سے جائز سمجھا جاتا!

ہے ۔ ابھی کچھ دنوں پہلے تک عمان اور جنوب مشرقی عرب میں غلامی بالکل عام تھی اور وہاں کے غلام ان تمام مجبوریوں کا شکار تھے جو غلاموں کا مقدر ہوتی ہیں ۔ ۱۹۲۸ء میں برٹرام تھامس BERTRAM TAMAS نے جنوبی عرب کا سفر کیا تھا اس نے لکھا ہے کہ قبیلہ مناوی کے علاقوں سے سفر کرتے وقت یہ ضروری تھا کہ کسی "رفیق" یا اس قبیلے کے نمائندہ کی مشایعت حاصل رہے ۔ کیونکہ اسی صورت میں یہ اطمینان رہتا تھا کہ لوگ سیاح کو دشمن قبیلہ غفاری کا آدمی نہیں سمجھیں گے ۔" صرف قبیلہ قارا والے غلاموں کو بھی "رفیق" کی حیثیت سے تسلیم کر لیتے تھے ورنہ دوسرے علاقوں میں سیاحوں کو قتل کر دینے اور غلاموں کو پکڑ لینے کا رواج تھا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ غلام چونکہ تجارتی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے ان اونٹوں کی طرح ہوتے ہیں جنہیں حملہ کر کے چھین لیا جائے ۔"

جہاں تک عرب کے علاوہ دوسرے مسلم ملکوں میں غلامی کا تعلق ہے وہ عرب سے ملحقہ عراق کے ریگستانی علاقوں میں ۔

(بیسویں صدی کی دوسری دہائی تک) باقی تھی ۱۹۰۸ء میں مصر اور فلسطین کے درمیانی علاقوں میں تقریباً ہر قبیلے میں غلام پائے جاتے تھے ۔ ان غلاموں میں صرف حبشی ہی نہیں بلکہ دوسرے قبائل خصوصاً شمالی افریقہ کے لوگ بھی ہوتے تھے ۔ سوڈان کے بعض قبائل میں بھی غلامی کا رواج تھا ۔ لیکن :

"یہ غلام صرف حبشی تھے .... گورنمنٹ کے اثر سے اب کسی کو غلام نہیں بنایا جا سکتا ۔ اور کوئی غلام آزادی چاہے تو آقا سے آزاد کرنے پر مجبور ہے لیکن غلاموں کو اتنی اچھی طرح رکھا جاتا ہے اور ان پر اتنی کم پابندیاں ہوتی ہیں کہ وہ شاذ و نادر ہی آزادی کے طالب ہوتے ہیں ۔ ایک آزاد اور غلام میں عملاً یہ فرق ہوتا ہے کہ آخر الذکر کو اول الذکر کی لڑکی سے شادی کرنے کی اجازت نہیں ہے ۔ لیکن آقا عام طور سے اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ ان کے غلام کی شادی کسی دوسرے غلام کی قابل اعتبار اور اچھی لڑکی سے ہو جائے ۔ امن کے دنوں میں غلاموں کے ذمہ بہت سارے کام چھوڑ دیے جاتے ہیں اور جنگ کے دوران یہ اپنے آقا کے دوش بدوش لڑتے ہیں ۔"

اور آگے مغرب میں غلامی ریگستان لیبیا کے نخلستانوں میں رہنے والے سنوسیوں کے سماجی ڈھانچے کا ایک اہم حصہ ہے ۔ مصری کھوجی EXPLORER حسنین بے نے ۱۹۲۴ء میں اپنے مشاہدات قلم بند کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کچھ دنوں سے غلاموں کی مانگ بہت بڑھ گئی ہے کیونکہ اب وادی (فرانسیسی سوڈان) سے غلاموں کی برآمد رک گئی ہے جہاں فرانسیسی حکام غلاموں کی

تجارت پر کڑی نظر رکھتے ہیں۔

بہر حال تمام احکامات و قوانین کے باوجود بدو عرب کسی نہ کسی طرح اپنے مقاصد میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ وہ وادی میں کسی باندی سے شادی کرتے ہیں اور جب اسے لے کر اپنے علاقے میں واپس آتے ہیں تو اسے طلاق دے کر بازار میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اس علاقے کے بدو اپنی لونڈیوں سے بھی شادی کر لیتے ہیں اور اگر اس سے لڑکا پیدا ہوتا ہے تو لونڈی خود بخود آزاد ہو جاتی ہے چونکہ بدوؤں میں رنگ کا کوئی تعصب نہیں ہے اس لیے اگر کسی قبیلے کے سردار کا لڑکا لونڈی کے بطن سے پیدا ہوتا ہے تو سردار کے مرنے پر اس کو خواہ اس کا رنگ کتنا ہی کالا کیوں نہ ہو قبیلے کا سردار تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ غلام باپ کی اولاد تو غلام مانی جاتی ہے لیکن آزاد باپ اور باندی ماں کی اولاد آزاد ہوتی ہے' اگرچہ ان بچوں کا باپ کتنی ہی غربت کے عالم میں کیوں نہ انتقال کرے' لیکن بچے کسی صورت میں بھی غلام نہیں ہوں گے۔۔۔۔ آقا کا پسندیدہ غلام عام طور سے بڑی اچھی زندگی گذارتا ہے۔۔۔۔ ایسے غلام پر آقا کو بہت بھروسہ ہوتا ہے اور اس کی دیکھ بھال بہت اچھی طرح ہوتی ہے۔ غلام کو اپنے لیے باندی خریدنے کی بھی اجازت دے دی جاتی ہے۔ نخلستانوں میں یہ جو مفلوک الحال لوگ نظر آتے ہیں وہ دراصل آزاد شدہ غلام ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ دوسرے غلام انہیں حقیر سمجھتے ہیں اور خود انہیں بھی یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ اب ان کا کسی سے تعلق نہیں ہے۔

اس حقیقت کے باوجود کہ افریقہ کے فرانسیسی علاقے میں غلامی قانوناً بند تھی مغربی صحارا کے نقاب پوش توریگوں کے یہاں دو قسم کے غلام پائے جاتے تھے۔ ایک گھریلو کاموں کے لیے مخصوص ہوتے تھے اور دوسرے باہر کے کاموں کے لیے رکھے جاتے تھے۔ رواجی قانون کی رو سے دونوں قسم کے غلام اپنے آقا کے مال و اسباب کی حیثیت رکھتے تھے۔ پہلی قسم کے نیگرو غلاموں سے جنہیں وہ اکیلان (IKELAN) کہتے تھے گھریلو خدمت اور باغبانی کا کام لیا جاتا تھا۔ نصف پیداوار تو آقا کی ہوتی تھی اور بقیہ نصف حق المحنت کے طور پر غلام کو ملتی تھی جس سے وہ اپنا اور اپنے بال بچوں کا پیٹ بھرتا تھا۔ یہ لوگ گھر کے تمام کام کرتے تھے اور اگر چراگاہ کے قریب قیام ہو تو آقا کی بھیڑ اور بکریوں کو چرانے کے بھی ذمہ دار ہوتے تھے۔ دوسری قسم والے غلام جو بوزا BUZA کہلاتے تھے مویشیوں خصوصاً اونٹوں کو چرانے پر مامور ہوتے تھے۔ اس میں بھی اکثریت نیگرو غلاموں کی تھی۔ لیکن ان کا درجہ اکیلان غلاموں سے کچھ اونچا ہوتا تھا۔

بہرحال دونوں قسم کے غلاموں کو منہ پر نقاب ڈالنے کی اجازت نہیں تھی جو تورتج مردوں کی خاص چیز ہے۔ اگرچہ ان غلاموں کی قانونی حیثیت انگر کھنگر سے زیادہ نہیں تھی لیکن عملاً وہ جائداد کے مالک ہو سکتے تھے۔ ان غلاموں کو اپنی آزادی کی امید بندھی رہتی تھی۔ آزاد ہو جانے کے بعد وہ خاندانی رعایا (S ERF) شمار کیے جاتے تھے۔ رعایا کی حیثیت وہاں کے سماجی ڈھانچے میں غلاموں سے بہتر تھی اور اکثر و بیشتر غلاموں کو رعایا کا درجہ ملا کرتا تھا۔

وسطی ایشیا کے ترکمان لوگ بچوں کو اغوا کر کے فروخت کر دینے میں کبھی خاصے بدنام تھے۔ جب روسیوں نے بخارا، خوارزم، اور خوانین کی دوسری ریاستوں کو فتح کر لیا تو ان علاقوں سے غلاموں کی تجارت کا رواج ختم ہو گیا۔

قسطنطنیہ میں حبشی اور سرکیسی باندیوں کی کھلم کھلا تجارت تو ۱۹۰۸ء میں دستور کے بن جانے تک ہوتی رہی ہے۔ گذشتہ صدی کے آخری دنوں تک (جزائر) شرق الہند میں غلامی کا رواج پورے شباب پر تھا۔ ۱۸۹۱ء تک سنگاپور میں سرکاری سرپرستی میں چینی مرد اور عورتوں کی تجارت عام تھی۔ چینی مردوں کو مسلمان بنا لیا جایا کرتا تھا اور عورتیں اور لڑکیاں رکھیل بنالی جاتی تھیں۔ اس تجارت پر قبضہ چینی غیر مسلموں کا تھا لیکن خریدار زیادہ تر مسلمان ہوتے تھے۔

۱۹۳۹ء میں ایک رسالے نے جاوا کے ایک عالم کا استفتا شائع کیا تھا جسے انہوں نے جواب کے لیے علمائے ازہر کے پاس بھیجا تھا۔ استفتا میں پوچھا گیا تھا کہ مسلمان والدین اپنے کمسن لڑکوں کو کسی دوسرے مسلمان کے ہاتھ فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اگرچہ علمائے ازہر نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا تاہم ابھی کچھ دنوں پہلے تک جاوا میں اس موضوع پر بحث و مباحثہ ہوتا رہا ہے۔

[illegible] بتانے ملاکا کے علاقوں میں جزیرہ کو کب [illegible] جو ریاست جو [illegible] حکمرانی میں تھا [illegible] کے عرب کاشتکاروں کے یہاں عملی غلامی کی ایک شکل رائج تھی [illegible] شرق الہند کے مقامی باشندے جب حج کرنے مکہ جاتے تھے [illegible] وہاں سفر خرچ [illegible] پھنس کر رہ جاتے تھے تو عرب تم سفر انہیں اس شرط پر کہ واپس پہنچنے [illegible] لوٹ کر ان کے کھیتوں میں کام کریں گے۔ [illegible] ان کے غلام بنے رہتے تھے۔

جس ماہر مصر نے شرق الہند کی غلامی کے بارے میں یہ معلومات [illegible] نے مکہ میں غلاموں کی تجارت کے سلسلے میں خاصی تفصیل کے ساتھ اور نقل کیا ہے [illegible]

لکھا ہے کہ " حالات کے تقاضوں کے تحت مسلم علاقوں میں غلامی کا دستور ایک زمانے سے چلا آرہا ہے۔ اس سلسلے میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ یورپی آقا جس طرح اپنے غلاموں سے بیگار لیتے ہیں اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے غلام بہت اچھی زندگی گذارتے ہیں۔ اس بیان کی تصدیق دوسرے سیاحوں کے مشاہدات سے بھی ہوتی ہے جن میں سے کچھ کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ انہوں نے جس تفصیل کے ساتھ مسلم ممالک میں غلامی کا ذکر کیا ہے اس سے غلاموں کی عمومی آرام دہ حالت کا کافی پتہ چلتا ہے۔ مسلم دنیا کا عوامی ضمیر کس حد تک اس حقیقت سے مطمئن ہے، یہ بات اب موضوع بحث نہیں رہی۔ مسلم ممالک میں سیاسی شعور کے فروغ کی بنا پر اندرونی اصلاحات کی بھی پوری توقع ہے۔

کبھی کبھی ہر مسلم سماج کے مختلف طبقات کے اندر سے اُبھر کر ایک ایسا گروہ بھی سامنے آتا ہے جو مختلف مقامات پر مختلف حالات کے تحت کسی مشترک مفاد پر متحد ہوتا ہے۔ یہ مفاد صنعت و حرفت، یا کھیل کود، یا مذہبی اصلاح یا سیاسی ہیجان، یا تجارتی مصلحت میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد پر مبنی ہو سکتا ہے۔ پیشہ ور گروہ ہوں یا تجارتی برادریوں کا وجود غالباً اسلام سے پہلے کا ہے۔ ان کا پتہ ہمیں شرق اوسط یا شمالی افریقہ کے تقریباً سبھی ملکوں کے بازاروں کی بناوٹ سے چلتا ہے، جہاں پر کارخانے یا کسی خاص صنعت کے تجارتی مراکز عام طور سے کسی ایک ایسے علاقے میں پائے جاتے ہیں جنھیں روایتی طور سے ان صنعتوں کا گڑھ مانا جاتا ہے۔ برادریوں کے اپنے نگراں ہوتے تھے جو اندرونی نظم و ضبط پر نظر رکھتے تھے۔ ان کے علاوہ حکومت کی طرف سے بھی محتسب متعین ہوتے تھے جو یہ دیکھتے رہتے تھے کہ لین دین کے معاملات میں ایمانداری سے کام لیا جاتا ہے یا نہیں اور اسلامی قوانین کی خلاف ورزی تو نہیں ہوتی۔

چودھویں صدی میں اناطولیہ کے اخیا (برادری: اَخ، بھائی) اور فارس کی قدیم پہلوان برادریوں کا مطالعہ کرنے سے برادری کی روایت میں ایک تسلسل کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ فارس کے ہر قصبے میں پہلوان برادری کا ایک اپنا اکھاڑہ (زورخانہ) ہوتا تھا جہاں وہ — گلستان سعدی میں مذکور حکایتوں کے مطابق — اپنے محافظ پیر حضرت علی ابن ابی طالب کی ایک بڑی شبیہ کے سامنے کشتی اور کسرت کی مشق کیا کرتے تھے۔

تقریباً ہر ملک کے مسلم سماج میں " مذہبی مواخات " (طرق) کو قومی زندگی میں ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ ان میں معروف ترین شمالی افریقہ کی مشہور سنوسی مواخات ہے۔ اسی طرح

مصر کی جماعت اخوان المسلمین کو بھی اس سلسلے میں خاصی شہرت حاصل ہے۔ یہ جماعت ۱۹۲۹ء میں حسن البنا نے قائم کی تھی جنہیں ۱۹۴۹ء میں شہید کر دیا گیا۔ سوڈان میں شاید ہی کوئی ایسا مسلمان ہو جو وہاں کے کسی نہ کسی طریقے (مواخاۃ) سے منسلک نہ ہو۔ تقریباً ایسی سب جماعتیں اپنے مذہبی افکار میں بہت ہی کٹر اور قدیم الخیال ہوتی ہیں۔ سوڈان میں ختمیہ یا تعداد کے لحاظ سے خاصے مضبوط میرغنیہ کے مقابلے میں مہدوی لوگ اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ جنرل گورڈن سے جنگ کرنے والے مہدی سوڈانی کے بعد از مرگ صاحبزادے سید سر عبدالرحمٰن المہدی مسیح موعود کے پیش رو تھے۔

عام طور سے ان برادریوں اور تصوف یا درویشیت میں گہرا تعلق رہا ہے۔ ترکی میں بکتاشی درویشوں کا اثر ینیچیری فوج کے سپاہیوں پر آخر تک رہا ہے۔ شاہی فوج میں "امامت" کی ذمہ داری بھی بکتاشیوں کے سر تھی۔ روسی پریس کی تنقیدوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ دنوں سے وسطی ایشیا کے مسلمانوں میں (غالباً روس کی سرگرم سیکولرزم کے ردّ عمل کے طور پر) "مریدیت" (تصوف) کا رجحان نہ صرف یہ کہ زور پکڑتا جا رہا ہے بلکہ وہاں کے مذہبی حلقوں کے اثر سے روز بروز جماعتی شکل اختیار کرتا جا رہا ہے۔

باب ۲

اسلام میں عورتوں کی حیثیت

اگرچہ اسلام پر عرب روایات کا اثر پوری طرح نظر آتا ہے، پھر بھی ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ عربوں کے یہاں عورتوں اور بچوں کی جو حیثیت تھی اس میں پیغمبر (صلعم) بہت اہم تبدیلیاں لانے میں کامیاب ہوئے۔ اس بات کا پورا پتہ چلانا کچھ آسان نہیں ہے کہ خود آنحضرت صلعم کے زمانہ تک صحیح صورت حال کیا تھی تاہم اس سلسلے میں بہت کچھ قرآن اور ان کتابوں سے معلوم کیا جا سکتا ہے جو اگرچہ مرتب تو اسلامی دور میں ہوئیں لیکن ان میں زیادہ تر واقعات اسلام سے پہلے کے ہیں۔ رابرٹسن سمتھ کی کتاب سے (جس کا ذکر ہم پہلے بھی بار بار کر چکے ہیں) جو شہادتیں ملتی ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ قدیم عرب کے بہت سے قبائل میں حکومت مادری رائج تھی۔ اس قسم کا سماج اصولی طور پر عورتوں کے تحت ایک قسم کی "چند شوہریت" کی کمی کو ظاہر کرتا ہے، لیکن اگر یہ بات رہی بھی ہو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم کے زمانہ تک پہونچتے پہونچتے اس پر قابو پا لیا گیا تھا۔ اس وقت بیویوں کی تعداد پر مصنوعی قسم ہی کی سہی، مگر پابندی لگائی جا چکی تھی اور لڑکیاں پیدا ہوتے ہی زندہ درگور کی جانے لگی تھیں۔ اس طرح ضائع ہو جانے والی لڑکیوں کی تعداد کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے۔ زندہ درگوری کے مقصد پر

قرآن سے پوری روشنی پڑتی ہے جس میں اسے سختی سے روکا گیا ہے۔ بہرحال مقاصد جو بھی رہے ہوں مگر "زندہ درگوریت" کی ممانعت سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ عرب سماج میں ظہور اسلام کے وقت عورتوں کو کوئی نمایاں مقام حاصل ہو گیا تھا۔

FEMALE INFANTICIDE

اگرچہ یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ بالکل ابتدا میں اصلاً "بچی کُشی" کے پیچھے قربانی کا نظریہ کام کر رہا ہو ۔ اور بعد میں اس کے لیے عقلی جواز مہیا کر دیے گئے ہوں ایک سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ غریب والدین اپنی لڑکیوں کو مفلسی کے باعث پیدا ہوتے ہی زندہ دفن کر دیتے تھے کیونکہ انہیں یہ خدشہ لگا رہتا تھا کہ وہ ان کا پیٹ نہ بھر سکیں گے۔ دولت مند والدین کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ لڑکیوں کو اس ڈر سے مار ڈالتے تھے کہ ان کی لڑکی کسی اجنبی سے شادی کرکے ان کی عزت میں بٹہ نہ لگا دے۔ لڑکیوں کی پیدائش سے گھبرانے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان کے یہاں شادی بذریعہ گرفتاری کا بھی رواج تھا اس لیے ہو سکتا تھا کہ لڑکیاں جنگ میں گرفتار ہو جائیں اور دشمن انہیں اپنی بیوی یا داشتہ بنا کر رکھ لیں۔ اس مسئلہ پر جذبات کی شدت کا اندازہ جاہلی شاعری کے مشہور مجموعہ "حماسہ" کے ایک شعر سے ہوتا ہے جس میں یہ قدیم کہاوت نقل کی گئی ہے کہ لڑکیوں کے لیے بہترین شوہر قبر ہے' اور انہیں زندہ درگور کر دینا عزت کی بات ہے۔

بہرحال سبب جو بھی رہا ہو یہ حقیقت ہے کہ قرآن میں متعدد جگہوں پر اس کی ممانعت آئی۔ اور محمد صلعم نے اسے سختی کے ساتھ روکا۔ نتیجۃً اوائل اسلام ہی میں یہ رواج عرب سے نیست و نابود ہو گیا اور تھوڑے ہی عرصہ میں اسلام نے بہت حد تک اس رواج کے بعض ظاہری اسباب کو بھی ختم کر دیا۔ ایک طرف زکوٰۃ و صدقات کو لازمی اور مستحسن قرار دے کر اسلام نے سماج سے مفلسی کو دور کرنے میں مدد دی تو دوسری طرف مسلمان کو گرفتار کرنے کی ممانعت کرکے عربوں کو قیدی بنائے جانے سے روک دیا۔ اس طرح شادی بذریعہ گرفتاری والی بات بھی ختم ہو گئی۔ چونکہ آنحضرت صلعم کے زمانہ تک عورتوں کو پکڑ لے جانے کا رواج کسی حد تک باقی تھا اس لیے اس بات کے باوجود کہ انہیں اچھی طرح رکھا جاتا تھا گرفتاری کے امکانات کی وجہ سے ان کی عمومی حیثیت گھر کے ڈھور ڈنگر سے زیادہ نہیں سمجھی جاتی تھی اس بات کے ثبوت میں ہم عروہ بن الورد کا واقعہ پیش کر سکتے ہیں جو مُزینہ قبیلہ کی ایک بیاہتا عورت کو لے بھاگا تھا۔ اپنے گھر کی طرف جاتے ہوئے وہ لشکریوں کے ایک پڑاؤ سے گزرا جہاں لوگوں نے اسے خوب شراب پلانے کے بعد عورت کو اس سے مانگا اور عروہ نے نشے میں ان کی بات مان لی۔ اپنی ... نے جو کچھ بھی کیا اس قبیلے رواج کے مطابق پورا حق تھا لیکن بعد میں جب اس کا نشہ اترا تو ... سے پہنے

یکے پر بہت افسوس ہوا۔

پکڑی ہوئی عورتیں اور ان کے وہ بچے جو ان کے نئے مالک سے پیدا ہوتے تھے مرد کے قبیلہ کے ممبر مانے جاتے تھے۔ اگرچہ عورت پر پکڑنے والے کا پورا اختیار ہوتا تھا اور ان کی کوئی سماجی حیثیت نہیں ہوتی تھی، پھر بھی ایسی عورت کو وہ بازار میں فروخت نہیں کر سکتا تھا۔

بہ حیثیت مجموعی اس وقت عورتوں کا یہی حال تھا۔ تھوڑی سی مخصوص عورتوں کو چھوڑ کر عام عورتوں کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اپنے شوہروں کے انتخاب کرنے میں یا جایداد کی خرید و فروخت میں آزاد ہوتی تھیں۔ عورتوں کی اونچی حیثیت ثابت کرنے کے لیے جو مثالیں اس وقت پیش کی جاتی ہیں ان کی حیثیت مستثنیات کی سی ہے۔ اور غالباً اسی وجہ سے انہیں کتابوں میں محفوظ رکھا گیا ہے۔ کتاب الاغانی میں ایسی اکثر مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً قبیلہ طے کے ایک شخص اوس کی لڑکیوں کا قصہ ہے۔ اس کی پہلی دو بڑی لڑکیوں نے حارث بن عوف کے پیغام کو جو اس نے ان کے باپ کے پاس بھیجا تھا، باری باری نامنظور کر دیا تھا، تیسری لڑکی بُحیثہ نے جو ان سب میں چھوٹی تھی رشتہ کی منظوری دے دی۔ لیکن جب حارث نے تقریب نکاح کے بغیر اپنے ازدواجی حقوق جتانے چاہے تو اس نے یہ کہہ کر اسے جھڑک دیا کہ کیا اس کے ساتھ زر خرید لونڈیوں ایسا سلوک کیا جائے گا۔ اس کے بعد اس نے حارث کی باقاعدہ بیوی بننے کے لیے یہ کڑی شرط لگا دی کہ وہ قبیلہ عبس اور قبیلۂ ذُبیان کے درمیان جن میں باہم ایک زمانے سے دشمنی چلی آ رہی تھی، صلح کرانے کا فریضہ انجام دے۔

ایک دوسری مثال آنحضرت صلعم کے نواسے حضرت حسین کی صاحبزادی سکینہ کی ہے۔ انہوں نے خود اپنے انتخاب سے یکے بعد دیگرے چار شادیاں کی تھیں۔ ان کی خاندانی وجاہت نے بلاشبہ انہیں یہ موقع عطا کیا ہوگا۔ لیکن ایک ایسی ہی مثال عاتکہ بنت زید کی ہے جو تاریخ میں اس لیے محفوظ رہ گئی ہے کہ انہوں نے تین شادیاں کی تھیں۔

ایسی شادی شدہ عورتوں کی مثالیں بھی کتابوں میں ملتی ہیں جنہوں نے اپنے شوہروں سے ناخوشگوار ازدواجی تعلقات کی بنا پر جدائی اختیار کر لی تھی۔ مثلاً ام سلمہ نے اپنے شوہر کو اس وجہ سے چھوڑ دیا تھا کہ وہ اپنی ایک باندی سے بھی جنسی تعلق رکھتے تھے۔ بہرحال عام طور سے عرب سماج میں خصوصاً بدویں کے یہاں بیوہ اپنی دوسری شادی کا فیصلہ کرنے میں پوری طرح سے آزاد ہوتی تھی اور اپنی مرضی کا اظہار اپنے مرحوم شوہر کی ماتمی سے اٹھ کر کر دیتی تھی۔

شوہروں کے ظلم کے خلاف عام طور سے عورتوں کو اس بات کا بڑا سہارا رہتا تھا کہ شادی کے بعد بھی اپنے قبیلے سے ان کا خونی رشتہ ختم نہیں ہوجاتا تھا اور ضرورت کے وقت انہیں قبیلہ کی مدد مل سکتی تھی۔ اگر کہیں ان کا اپنا خاندان بااثر ہوتا تو پھر بلاشبہ شوہر کے اختیارات پر کچھ نہ کچھ رکاوٹ لگی رہتی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ ام المومنین حضرت عائشہ کی بھانجی عائشہ بنت طلحہ نے مصعب کو خاصے دنوں تک انتظار کرانے کے بعد ان سے شادی کرنا منظور کیا۔ اس کے بعد بھی پردہ کرنے کے سلسلہ میں اپنی شرطیں ان سے منوائیں۔ ان واقعات سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ محمد صلعم کے زمانہ تک وہ پرانے رسم و رواج کسی نہ کسی حد تک باقی تھے جن کی رو سے شادی کا مطلب یہ قطعاً نہیں تھا کہ بیوی پر شوہر کا مکمل اقتدار قائم ہوجاتا ہے۔

بہرحال بحیثیت مجموعی اسلام میں عرب کی عورتیں یا تو اپنے باپ بھائی وغیرہ قریبی مرد رشتہ داروں کی زیردست ہوتی تھیں یا پھر اپنے شوہر کی پابند ہوتی تھیں جو انہیں اپنی ملکیت سمجھتا تھا۔ جہاں تک اخلاقیات کا تعلق ہے عورت کی عزت پورے طور سے مرد کی عزت سمجھی جاتی تھی جسے محفوظ رکھنے کی ذمہ داری سراسر مردوں کے سر ہوتی تھی۔ وہ مرد کی "محصنہ" ہوتی تھی اور اس کی عصمت و عفت کی حفاظت کرنا مرد کا کام تھا۔ اگر وہ اپنی ذمہ داری کو نبھانے میں ناکام رہتا تو پھر اگر اس کی عورت کسی دوسرے سے اپنا تعلق قائم کرلیتی تو اسے مورد الزام نہیں ٹھہرایا جاتا تھا۔ درحقیقت عربوں کے یہاں "ملکیتی شادی" (یا رابرٹسن اسمتھ کے الفاظ میں "بعل شادی") کے قوانین کو پوری طرح نافذ کرنے کے لیے کوئی اخلاقی یا قانونی دباؤ نہیں تھا اگرچہ خود قبیلے کے اندر لوگ عام طور سے ایک دوسرے کی بیویوں کی عزت کا خیال رکھتے تھے۔ لیکن کسی دوسرے قبیلے کی بیاہتا کو بہلا پھسلا کر بھگا لے جانا غیر قانونی یا نازیبا بات نہیں سمجھی جاتی تھی۔ عرب شعراء تو اپنے ایسے عشقیہ تعلقات کا اظہار بہت فخر کے ساتھ کرتے تھے۔ ہاں ایسے لوگوں سے اپنی بے عزتی کا انتقام لینے میں شوہر بھی اس کے اور اس کی بیوی کے رشتہ دار آزاد ہوتے تھے کیونکہ یہ لوگ اپنی عورت پر زنا کاری کے ... کو برداشت نہیں کرسکتے تھے۔ اور اگرچہ اس میں کسی قسم کی بے عزتی نہیں تھی لیکن اس طرح ... شوہر کے لیے بیوی کو چھوڑ دینے کا جواز مل جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ قبیلہ قریش کے ایک شخص الفقیہ نے اپنی بیوی ہند بنت عتبہ کو ایک بار اپنے خیمہ کے قریب ایک شخص کے ساتھ مشتبہ حالت میں دیکھ کر واپس اس کے میکے بھجوا دیا تھا۔ جب وہ میکے آئی تو اس کے باپ نے اس سے سچی بات کا تقاضا کیا اور کہا کہ اگر یہ الزام صحیح ہے تو میں یہاں سے الفقیہ کو قتل کرنے کے لیے کسی شخص کو بھیج دوں

تاکہ تیرے بارے میں لوگ باتیں نہ اڑائیں۔ اور اگر یہ بات غلط ہے تو پھر میں یمن کے کسی کاہن کے یہاں استغاثہ دائر کروں گا۔"

شادی بذریعہ گرفتاری MARRIAGE CAPTURE کے ساتھ ساتھ آنحضرت سے پہلے اور آپ کے زمانے میں بھی شادی کا ایک اور طریقہ جو بظاہر بعد کی پیداوار معلوم ہوتا ہے عرب میں رائج تھا۔ اسے ہم شادی بذریعہ خرید یا معاہدہ کہہ سکتے ہیں۔ اس نئے طریقہ میں بھی عورتوں کی حیثیت میں کوئی خاص تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ اس نئے طریقہ میں شادی کے خواہشمند لڑکی کے باپ یا کسی قریبی مرد عزیز کو مہر کے نام سے، اور خود لڑکی کو صداق کے نام سے ایک رقم ادا کرتے تھے۔ ان رقموں کی مقدار متعین نہیں تھی لیکن عملاً مہر کی رقم اس بنیاد پر خاصی بڑی ہوسکتی تھی کہ عورت کی کوکھ سے مستقبل کے جانباز پیدا ہوں گے۔ آنحضرت کے زمانہ تک پہونچتے پہونچتے اس طریقہ میں اتنی تبدیلی آگئی تھی کہ شوہر کو رقم تو ادا کرنی پڑتی تھی لیکن وہ لڑکی کے باپ یا اس کے مرد اعزہ کو ملنے کے بجائے خود لڑکی ہی کو ملتی تھی۔ اس طرح مہر اور صداق میں عملاً کوئی فرق باقی نہیں رہ گیا تھا۔ بہر حال اس طریقہ سے بھی عورت کی حیثیت اور اس کے رہن سہن میں کوئی خاص فرق نہیں آیا۔ وہ اپنے شوہر کی ملکیت ہی سمجھی جاتی رہی جو ایک طرح سے اس کی ذات کی قیمت ادا کردینے کے بعد اس سے ہر قسم کی خدمت لینا اپنا حق سمجھتا تھا۔

اس بات سے کہ اسلام میں مہر یا صداق کی حقدار بیوی ہوتی ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اسلام سے پہلے یا اس کے ابتدائی زمانے میں عورتیں جائداد کی مالک ہوتی تھیں یا نہیں۔ اس سلسلے میں قیاسات متضاد ہیں۔ لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ آنحضرت صلعم کے زمانہ تک عورتوں کو جائداد پر حتمی اختیارات حاصل نہیں تھے۔ اس خیال کو مفسرین قرآن کی اس رائے سے تقویت پہونچتی ہے کہ اسلام سے پہلے مدینہ میں عورتیں اپنے بلاوصیت مرنے والے قریبی رشتہ داروں کی جائداد سے حصہ نہیں پاتی تھیں۔ اس سلسلے میں ہمیں دور اول کے مسلم علماء کے مقابلے میں بعد والوں کے بیانات کو قبول کرنے میں بہت احتیاط برتنی چاہیے کیونکہ ان لوگوں کے پیش نظر عموماً یہ مقصد رہتا تھا کہ کسی طرح دور جاہلیت پر اسلامی زمانے کی فوقیت ثابت ہوجائے۔ بہر حال جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے بلا شبہ اسلام کے آجانے کے بعد ہی سے عورت کو شوہر اور دوسرے اعزہ کی جائداد میں قانون کی رو سے وراثت کا حق ملا جبکہ دور جاہلیت میں صرف قبیلہ کی خاطر لڑنے والے اور جائداد کی حفاظت کرنے والے مردوں ہی کو وارث کا حقدار مانا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے یہ کہنے کا جواز موجود ہے کہ جاہلی زمانہ میں عورتیں وراثت سے محروم ہوتی تھیں۔ اس خیال کو قیس بن خطیم کے

اس واقعہ سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ ایک بار جنگ پر جاتے وقت وہ اپنی ماں کے اخراجات کے لیے کھجوروں کا ایک باغ اپنے ایک عزیز کو دے گیا تھا۔ اس کے برخلاف حضرت خدیجہ کا واقعہ ہے جنہوں نے بیوہ ہو جانے کے بعد آنحضرت صلعم سے شادی کی تھی۔ وہ ایک دولتمند خاتون تھیں اور ان کی وجہ سے آنحضرت صلعم کو یہ سہولت حاصل تھی کہ وہ اپنے ابتدائی پیروؤں کی ضروریات زندگی مہیا کر سکیں۔ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی وفات کے بعد آنحضرت صلعم کچھ دنوں تک اخراجات کی طرف سے خاصے پریشان رہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت خدیجہ کی جائداد، جسے وہ فطری طور پر اپنے شوہر یا اولاد کے حق میں چھوڑ جاتیں، ان کی وفات کے بعد پرانے رواج کے مطابق ان کے اپنے بھائی بھتیجوں کی طرف منتقل ہو گئی ہو گی۔

بلاشبہہ دوسرے مسائل کی طرح وراثت کے سلسلے میں بھی محمد (صلعم) کو وقت کے تقاضوں سے مجبور ہو کر ضروری قوانین بنانے پڑے۔ کیونکہ ایسا کیونکر ممکن تھا کہ لوگ تو ان کے شانہ بشانہ جنگ میں شریک ہو کر ان کے پیغام کو پھیلانے کے لیے اپنے کو قربان کرتے اور وہ ان پرانے رواج کو باقی رہنے دیتے جس کی رو سے مجاہدین کی بیویوں اور بچوں کو بھیک مانگنی پڑتی اور ان کے دشمن اعزہ ان کی جائداد سے مزے اڑاتے۔ ایک تفسیری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ احد میں شہید ہونے والے ایک صحابی اوس بن صامت کی بیوہ نے آنحضرت صلعم سے شکایت کی کہ ان کے شوہر کی جائداد کا مطالبہ ان کے دوسرالی رشتہ دار کر رہے ہیں۔ اگر ان کے مطالبہ کو مان لیا گیا تو پھر وہ اور ان کی تین لڑکیاں گداگری پر مجبور ہو جائیں گی۔ اس موقع پر یہ وحی اتری کہ "مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو۔ خواہ تھوڑا ہو یا بہت۔ ہر ایک کا حصہ مقرر ہے۔" اسی سورۃ میں بلا وصیت مرنے والوں کی جائداد کی تقسیم کے سلسلے میں متعین ہدایات دی گئی ہیں۔ "تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔ اگر دو سے زائد لڑکیاں ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی دیا جائے گا۔ اور اگر ایک ہی لڑکی وارث ہو تو آدھا ترکہ اس کا ہے۔" اس کے بعد ماں کے حصے کا خاص طور سے یوں ذکر ہے۔ "اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کو ترکے کا چھٹا حصہ ملنا چاہیے۔ اور اگر وہ صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے اور اگر میت کے بھائی بہن بھی ہوں تو ماں چھٹے حصے کی حقدار ہوگی (یہ سب حصے اس وقت نکالے جائیں گے) جب کہ وصیت جو

میت نے کی ہو پوری کردی جائے اور اس پر جو قرض ہو اسے ادا کر دیا جائے۔

قرضوں کی ادائیگی اور وصیتوں کی بجا آوری کے بعد شوہر اپنی بیوی کی نصف جائداد کا وارث ہوتا ہے بشرطیکہ مرنے والی کے اولاد نہ ہو۔ اور اگر اولاد موجود ہو تو پھر چوتھائی جائداد شوہر کو ملے گی۔ اس آیت کی رو سے بیوی کو وصیت کرنے کا بھی پورا حق موجود ہے۔ اسی آیت سے آگے چل کر معلوم ہوتا ہے کہ اسے شوہر کی جائداد سے بھی حصہ ملے گا[۲۳]۔ شوہر اور بیوی کی مشترکہ جائداد کا کوئی تصور یہاں نہیں ملتا ہے بلکہ دونوں اپنی اپنی جائداد کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود نہ صرف یہ کہ بیوی کے نان نفقہ کی ذمہ داری شوہر کے سر ہے بلکہ بیوی اپنے مہر کی بھی بلا شرکت غیرے مالک ہے[۲۴]۔ یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ آہستہ آہستہ جو باتیں رواج بنتی جارہی تھیں انہیں محمد صلعم نے قانون کی شکل دے دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے ان قوانین پر عملاً عمل کرایا اور عورتوں کی جائداد کے معاملہ میں کسی قسم کی بھی بدعنوانی کو پسند نہیں کیا اور شوہروں کے لیے یہ ناجائز قرار دیا کہ وہ کسی عورت کو صرف اس وجہ سے طلاق دینے سے انکار کریں کہ اس طرح ان کے ہاتھوں سے عورت کی جائداد نکل جائے گی[۲۴]۔ اسی طرح قرآن نے ایسی طلاق دینے سے بھی روکا ہے جس میں نیت یہ ہو کہ بیوی پر غلط الزام لگا کر اس کی جائداد کو نہ لوٹانے کا جواز مل جائے[۲۵]۔ عورتوں کے بارے میں آنحضرتؐ نے وضاحت کے ساتھ بتایا ہے کہ "انھیں ان کے والدین اور قرابت داروں کے ترکہ میں سے حصہ ملے گا"[۲۶]۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی وضاحت کردی گئی ہے کہ "مردوں کو عورتوں سے دو گنا حصہ ملے گا"۔

جہاں تک عمل کا تعلق ہے یہ کہنا پڑے گا کہ اکثر و بیشتر مواقع پر لوگوں نے اسلامی قوانین کے مقابلے میں پرانے رسم و رواج ہی کو گلے لگائے رکھا ہے۔ مثلاً مراکش کے بعض قبائل میں عورتوں کو وراثت میں حصہ نہیں دیا جاتا[۲۷]۔ اسی طرح سوڈان کے کبابیش لوگوں کے یہاں بھی صرف مردوں کے درمیان وراثت تقسیم ہوتی ہے۔ ان کے یہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کوئی شخص بلا وصیت مرجائے تو اس کی بیوہ، لڑکیوں، بہنوں اور ماں کو اس کی جائداد میں سے تھوڑا بہت کچھ دے دیا جاتا ہے لیکن یہ قرآن کے معینہ حصوں کے بہ قدر بہرصورت نہیں ہوتا۔ بہرحال ان مستثنیات سے قطع نظر بحیثیت مجموعی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی اس اصلاح میں پوری طرح کامیاب رہے کہ عورتیں خود اپنی جائداد کی مالک اور نگراں رہیں۔

جہاں تک عورتوں کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کا تعلق ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ نئے قوانین وضع کرتے وقت محمد صلعم کے سامنے ان کے اپنے رواجی قاعدے بھی رہے ہوں گے جنہیں انہوں نے

بالکلیہ ختم کر دینے کی ضرورت نہیں بھی ہوگی۔ اتنی بات تو صاف ظاہر ہوتی ہے کہ ذاتی طور سے وہ بھی مردوں کے مقابلے میں عورتوں کو کمتر سمجھتے تھے۔ لات و عزیٰ اور منات کا جو عرب بت پرستوں کی نظروں میں خدا کی بیٹیاں تھیں، ذکر کرتے ہوئے قرآن نے ان کے پرستاروں سے طنزاً یہ سوال کیا ہے "کیا تمہارے لیے بیٹے اور خدا کے لیے بیٹیاں۔ اگر ایسا ہو تو یہ بہت ہی غیر منصفانہ تقسیم ہے[۳۸] آگے چل کر پھر ارشاد ہوتا ہے "جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے وہ فرشتوں کو لڑکیوں کے نام سے نامزد کرتے ہیں[۳۹]"۔ تند مزاج اور اکھڑ بیاہتا عورتوں کے بارے میں تو قرآن نے صاف صاف کہا ہے کہ ان کے ساتھ وہی سلوک کرنا چاہیئے جو ضدی اور خود سر بچوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ "مرد عورتوں پر کارفرما اور حکمراں ہیں اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو بعض پر بزرگی اور برتری عطا فرمائی ہے اور نیز اس بنا پر کہ مردوں نے ان پر اپنے مال خرچ کیے ہیں۔ پس جو عورتیں نیک ہوتی ہیں وہ اپنے خاوند کی فرماں بردار رہتی ہیں۔ اور جن عورتوں کی سرکشی کا تم کو ڈر ہو تو پہلے ان کو سمجھاؤ، پھر ان کو ان کے بستروں میں تنہا چھوڑ دو، پھر ان کو مارو، اگر اس پر وہ تمہاری فرماں بردار ہو جائیں تو پھر ان کے خلاف الزام تراشی کی خواہ مخواہ کوئی راہ تلاش نہ کرو[۴۰]"

تیرہویں صدی کے مفسر، بیضاوی نے جن کے خیالات کی سنی مسلمان آج تک قدر کرتے ہیں، اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے مردوں کی برتری کے چند متعین اسباب گنوائے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق "اللہ تعالیٰ نے ایک جنس کو دوسری پر اس وجہ سے ترجیح دی ہے کہ مردوں میں ذہنی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ صائب الرائے نیز [illegible] و احکام خداوندی کو پوری طرح بجالانے کے اہل ہوتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ پیغمبری [illegible] قیادت اور ولایت کی ذمہ داریاں صرف مردوں ہی نے اٹھائی ہیں۔ حج کا اہتمام انہیں کرنا پڑتا ہے۔ عدالت میں انہیں گواہی دینی ہوتی ہے۔ جہاد پر یہ جاتے ہیں اور جمعہ کی نماز ان پر فرض ہے۔ انہیں کو خلفا کے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ وراثت میں ان کا حصہ زیادہ ہوتا ہے اور طلاق کا دینا یا نہ دینا ان کی اپنی مرضی پر منحصر ہوتا ہے[۴۱]"

مسلمان کی عمومی رائے عورتوں کے بارے میں یہی ہے کہ وہ دینی فرائض کی ذمہ داریاں اٹھانے کی اہل نہیں ہوتی ہیں[۴۲]۔ تاہم وہ امت اسلامیہ کا ایک عضو شمار کی جاتی ہیں اور اپنے نیک اعمال کی بنا پر وہ بھی جنت کی [illegible] حقدار ہوتی ہیں جتنا کہ مومن مرد۔ بہرحال لوگ کچھ بھی کہیں حقیقت یہ ہے کہ [illegible] نے عورتوں کی [illegible]

for More Books Click This Link
https://archive.org/details/@madni_library

انکار نہیں کیا۔ آپ نے والدین اور شوہروں کو عورتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے پر اکسایا۔ عورتوں کے معاملہ میں تو شارحین اسلام نے آنحضرت کے فرمودات کی روح کو برقرار رکھنے کے لیے اس قسم کے قوانین بنائے جس کی رو سے عورتوں کو اچھی طرح کھلانے اور پہنانے کی ذمہ داری مردوں کے سر ڈالی گئی۔ عورت سے گھر چلانے کے لیے کمائی کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا نہ ہی اسے چولھے چکی کے لیے مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اگر وہ شادی سے پہلے ملازمین سے کام لینے کی عادی رہی ہے تو پھر شوہر کا یہ فرض ہے کہ وہ حتی المقدور عورت کی مدد کے لیے ملازم رکھے۔ علاوہ ازیں اگر کسی کے ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو پھر اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ امتیازی سلوک نہ کرے۔ اور اگر وہ اپنی کسی بیوی کے ساتھ تعلقات زن وشو نہ رکھنے کی قسم کھائے تو پھر اس کی اس حرکت کو طلاق کا پیش خیمہ تصور کیا جائے گا۔

اگر کوئی عورت شادی سے پہلے اپنے گھر کا کام خود اپنے ہاتھوں سے کرتی رہی ہے تو پھر اس سے یہ اُمید کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر بھی خانہ داری کا انتظام خود کرے گی لیکن ایسی عورت کو بھی مہمانوں کا کھانا پکانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر رواج کے خلاف نہ ہو تو وہ کھیت کھلیان کے کام میں اور مویشیوں کی دیکھ بھال میں شوہر کا ہاتھ بٹائے گی

عورتوں کی حیثیت پر اثر انداز ہونے والی عظیم پیغمبرانہ اصلاحات مرد و عورت کے تعلقات کے سلسلے میں خاص طور سے نظر آتی ہیں۔ قرآن سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نکاح سے متعلق قوانین کا مقصد اسلامی اور یہودی اور عیسائی طریقوں میں کسی نہ کسی حد تک یکسانیت پیدا کرنا تھا، اگرچہ اسلام میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جو اسے عیسائی اور یہودی طریقوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ مثلاً یہی بات کہ اسلام میں شادی کوئی مذہبی رسم نہیں بلکہ ایک دنیاوی معاہدہ ہے شادی سے متعلق جو نئے قوانین اسلام نے رائج کیے ان میں سب سے اہم قانون وہ تھا جس نے بیویوں کی تعداد پر پابندی عائد کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے بیویوں کی تعداد کا تعین عربوں کی جیب کے ہلکے یا بھاری ہونے پر منحصر تھا۔ عرب جن عورتوں سے شادی کرتے تھے ان کی حیثیت کے بارے میں تو کچھ رواجی قانون موجود تھے لیکن تعداد کے سلسلے میں نہ تو کوئی قانون تھا اور نہ ہی کوئی رواج۔ قرآن نے یہ قانون بنایا کہ ایک شخص دو، تین یا چار عورتوں سے بیک وقت شادی کر سکتا ہے، اگرچہ اسی کے ساتھ ساتھ قرآن نے یہ بھی کہہ دیا کہ پوری غیر جانب داری کے ساتھ ایک بیوی سے زیادہ کا رکھنا ممکن نہیں ہے۔

قیاس یہ کہتا ہے کہ مساوات کی مذکورہ بالا بات آزاد عورتوں سے متعلق ہے کیونکہ قرآن میں یہ ہدایت موجود ہے کہ اگر ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کرنے میں مالی دشواریاں حائل ہوں تو پھر یا تو ایک ہی عورت سے شادی کرنی چاہیے یا پھر باندیوں سے نکاح کر لینا چاہیے کیونکہ آزاد عورتوں کے مقابلے میں باندیوں کے مہر کی رقم اور دوسرے اخراجات بہت حد تک کم ہوتے ہیں۔ خاص محمد صلعم کے بارے میں تو ایک وحی کے ذریعہ یہ اجازت آگئی تھی کہ وہ ان تمام مومنہ عورتوں سے شادی کر سکتے ہیں جو بخوشی ان کے نکاح میں آنے پر راضی ہوں۔ محمد صلعم کی شادیوں کے سلسلے میں لین پول نے بہت پہلے لکھا تھا کہ چونکہ آپ کی اولاد نرینہ زیادہ دنوں تک زندہ نہیں رہتی تھی اس لیے یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ آپ عیاشی کے خیال سے نہیں بلکہ اولاد نرینہ کے نہ ہونے کے باعث کئی شادیاں کرنے پر مجبور ہوئے ہوں پھر بھی یہ مسئلہ کچھ ایسا ہے کہ (غیر مسلموں کے خیال میں) انہیں پوری طرح معاف نہیں کیا جا سکتا۔ خاص طور سے جب یہ نظر آتا ہے کہ انہوں نے اپنے ہی لے پالک کی مطلقہ بیوی سے شادی کرنے کے لیے ایک وحی کے ذریعہ اس پرانے رواج کو توڑ دیا تھا جس کی رو سے لے پالک اور حقیقی بیٹے میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔

شادی سے متعلق ہمیں ان حدیثوں کو بھی جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے صحیح معلوم ہوتی ہیں ذہن میں ضرور رکھنا چاہیے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم نے خاص طور سے کنواری اور آزاد عورتوں سے شادی کرنے کو مستحسن قرار دیا ہے۔ ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی عورت سے اس کی مرضی حاصل کیے بغیر شادی نہیں کرنی چاہیے۔

جو لوگ مباح تعداد سے زیادہ بیویاں رکھیں ان کے لیے جہنم کے علاوہ اور کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح ناجائز شادی سے پیدا ہونے والی اولاد کے بارے میں بھی قرآن میں کوئی صراحت نہیں ہے۔ ہاں فقہا نے اس کے بارے میں کچھ قوانین بنائے ہیں۔ بہر حال موجودہ زمانے میں معاشی دشواریوں کے پیش نظر مسلمان عام طور سے ایک سے زیادہ شادیاں نہیں کرتے کیونکہ قانون، رواج اور مصلحت کے تقاضوں کے پیش نظر اب کئی بیویوں کے لیے الگ الگ انتظام کرنا کچھ آسان نہیں رہ گیا ہے۔ علاوہ ازیں مغربی تعلیم اور عوامی ضمیر کے دباؤ کی وجہ سے بھی اکثر و بیشتر مسلمان ملکوں میں قرآن کی رو سے مباح تعدد ازدواج پر کچھ اس قسم کی پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں کہ بیک وقت ایک سے زیادہ شادی کرنا عملاً ممکن نہیں

رہ گیا ہے۔ مشہور مصلح شیخ محمد عبدہ (1849-1905) نے قرآنی حکم (4:128) جس میں کہا گیا ہے کہ ایک سے زائد بیویوں کے ساتھ انصاف اور مساوات کرنا آسان نہیں ہے' کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آنحضرت نے خود یک زوجیت کو نافذ کر دیا تھا۔ بہرحال یہ ایسی رائے ہے جس کو تسلیم کرنے والے کثیر تعداد میں نہیں پیدا ہوئے ہیں۔ ترکی میں تعدد ازدواج کو 1926 میں سول کوڈ کے نفاذ کے بعد قانوناً ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اسی طرح مصر، شام اور ایران میں بھی مختلف پابندیوں کے ذریعہ تعدد ازدواج کو عملاً ختم کر دیا گیا ہے۔ روس اور چین میں اگرچہ تعدد ازدواج قانوناً ممنوع ہے اس کے باوجود وسطی ایشیا کی مسلم ریاستوں میں قانون شکنی ہوتی رہتی ہے۔ جن ملکوں میں اسلامی قانون کو بالادستی حاصل ہے وہاں کے وہ لوگ عام طور سے نئی نئی بیویاں کرتے رہتے ہیں جن میں مطلقہ عورت کو مہر اور دوسرے اخراجات ادا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

تعدد ازدواج سے متعلق قرآنی احکامات کو صرف آزاد مردوں سے متعلق سمجھتے ہوئے مذہب شافعی کے فقہا کہتے ہیں کہ غلاموں کو صرف دو بیویاں رکھنے کی اجازت ہے۔ شیعہ حضرات، جن کے بارے میں تفصیل سے آگے ذکر کیا جائے گا' کہتے ہیں کہ اگر غلام کسی آزاد عورت سے شادی کر رہا ہے تو وہ دو سے زیادہ آزاد عورتوں سے شادی نہیں کر سکتا' لیکن اگر وہ باندیوں سے شادی کرتا ہے تو پھر اسے بھی چار تک کی اجازت ہے۔

قرآن سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ عورتوں کے لیے صرف یک زوجی کا قانون ہے اور وہ کسی صورت میں بھی بیک وقت ایک سے زیادہ شادیاں نہیں کر سکتیں۔

جن عورتوں سے شادی کی جا سکتی ہے اس کے بارے میں قرآن کا قانون اور رواج دونوں ہی موجود ہیں۔ اسلام سے پہلے عرب کے بیشتر قبائل میں گوت بیاہ کی ایک قسم رائج تھی جس کی رو سے چچیرے پھپھیروں میں باہم شادیاں ہوا کرتی تھیں۔ پہلی شادی عموماً چچیری بہن سے ہوتی تھی جو مرد کی دوسری شادی ہو جانے کے بعد بھی گھر کی مالکہ تصور کی جاتی تھی۔ قبیلے کے [illegible] شادی نے کو غالباً اس وجہ سے اچھا سمجھا جاتا تھا کہ اس طرح شوہر کے اوپر بیوی کے اعزہ کا دباؤ باقی رہے گا' اور وہ قبیلہ کی جائداد کو ضایع ہونے سے روک سکیں گے۔ [illegible] خود [illegible] کہ یہ فائدہ تھا کہ دونوں کے بچے قبیلے کے اندر ہی رہتے تھے۔

[illegible] سلام سے [illegible] مقامی رواج کے علاوہ کوئی ایسا قانون نہیں تھا جو عورتوں کو اپنے

چچیرے بھائی سے شادی کرنے پر مجبور کر سکتا۔ تاہم رواج کی پشت پر اتنی مضبوط روایات تھیں کہ عام طور سے لوگ اسے تسلیم کرتے تھے ایک بار ایک لڑکی نے اپنے چچیرے بھائی سے شادی کرنے سے انکار کر دیا تو باپ نے اسے ملامت کی اور کہا "وہ تمہارے چچا کا لڑکا ہے اور دوسرے تمام مردوں کے مقابلے میں اس کا حق تم پر بہت زیادہ ہے۔"[63]

اسلام کے آجانے کے بعد بھی یہ رواج باقی رہا۔ اور ایک حد تک اُسے قانون کی شکل دے دی گئی۔ ہاں چینی مسلمانوں کے یہاں رواجاً چچیرے بھائی بہنوں میں شادی نہیں ہوتی۔ کچھ فقہا کے اختلاف کے باوجود احناف کے نقطۂ نظر سے اگر کوئی باپ اپنی نابالغ لڑکی کی شادی اپنے سگے بھتیجے سے کر دیتا ہے تو بالغ ہو جانے کے بعد لڑکی اپنا نکاح فسخ نہیں کرا سکتی۔ اس کے برخلاف لڑکے کو یہ حق حاصل ہے[64]

قرآن کی رو سے مشرک سے شادی جائز نہیں ہے[65] غیر مسلموں میں صرف پاکباز اہل کتاب عورتوں سے شادی کی اجازت ہے۔ اہل کتاب سے مراد بالعموم یہودی اور عیسائی ہوتے ہیں لیکن قرآن کی ایک آیت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صابئین کو بھی اہل کتاب میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال احناف کے نقطۂ نظر سے ایک مسلمان مرد چار یہودی یا عیسائی عورتوں سے شادی کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس شوافع کا اصرار ہے کہ شادی صرف مسلمان عورتوں سے کرنی چاہیے۔ وہ قرآن کی ایک دوسری آیت کو بنیاد بنا کر جس میں کہا گیا ہے کہ کافر عورتوں سے زوجیت کا تعلق نہ رکھنا چاہیے یہ کہتے ہیں کہ شادی صرف مومن عورتوں ہی سے جائز ہے۔ دلیل کے طور پر وہ اسی مفہوم کی ایک حدیث بھی پیش کرتے ہیں اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ خود آنحضرت صلعم کی ایک بیوی کتابیہ تھیں۔

جہاں تک مسلمان عورتوں کا سوال ہے وہ مسلمان مردوں کے علاوہ کسی دوسرے سے شادی نہیں کر سکتیں۔ اس قانون کی پشت پر رواج کے علاوہ قرآن کی ایک واضح آیت بھی موجود ہے جس میں مسلمان عورت اور مشرک مرد کی شادی کو منع کیا گیا ہے۔ اور ایک دوسری آیت میں کافر شوہروں کے یہاں سے بھاگ آنے والی مسلمان بیویوں کو واپس بھیج دینے کی ممانعت کی گئی ہے ترکی کے نئے سول کوڈ میں مسلمان عورت اور غیر مسلم مرد کی شادی کو منع نہیں کیا گیا ہے لیکن مقامی رواج پوری شدت کے ساتھ یہ مطالبہ کرتا ہے کہ مرد نکاح سے پہلے اسلام قبول کر لے[66]

اسلام نے جن لوگوں سے شادی کی ممانعت کی ہے وہ چند مستثنیات کو چھوڑ کر تقریباً وہی ممنوع الزواج رشتہ دار ہیں جن کا ذکر توریت میں موجود ہے[67] اسلام سے پہلے کے

رواج سے مقابلہ کر کے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوگا کہ اس میدان میں بھی محمد صلعم نے بہت بڑا اصلاحی کارنامہ انجام دیا ہے۔ جاہلی دور میں ممنوع الزواج عورتوں کی فہرست بہت مختصر تھی اس وقت سوتیلے بیٹے کو اس کی اپنی سوتیلی ماں وراثت میں ملتی تھی جس سے وہ خود اپنی یا کسی دوسرے مرد کی شادی کر سکتا تھا۔ ایک شخص ابو العصری کا واقعہ کتابوں میں ملتا ہے جس نے اپنے باپ کے انتقال کے بعد ولی کی حیثیت سے اپنی سوتیلی ماں کا نکاح اپنے ایک دوسرے سوتیلے بھائی ابو عمرد کے ساتھ کر دیا تھا۔

خود اپنی سگی ماں کے ساتھ شادی کرنے کی کبھی بھی اجازت نہیں تھی۔ اس کی وضاحت قرآن کی ان بعض آیات سے ہوتی ہے جن میں طلاق کے احکامات بیان کیے گئے ہیں[۶۹]۔ جاہلی زمانے میں طلاق دینے کا ایک قاعدہ یہ بھی تھا کہ مرد اپنی بیوی سے کہہ دیتا کہ "تم میری نظروں میں میری اپنی ماں کی پشت کے مثل ہو" اس بظاہر نرم مگر بباطن سخت جملے کے ادا کرتے ہی عورت کے ساتھ مباشرت کرنے کی ممانعت ہو جاتی تھی[۷۰]۔

قرآن نے جب باپ کی مطلقہ یا بیوہ (سوتیلی ماں) سے شادی کرنے کو حرام قرار دیا تو اس سلسلے میں یہ رعایت دی کہ اس حکم سے پہلے جو شادیاں ہو چکی تھیں انہیں ناجائز نہیں قرار دیا۔ اس بات کی وضاحت قرآن نے حسب ذیل الفاظ میں کی ہے "مگر جو پہلے ہو چکا وہ ہو چکا" یعنی جو رائج ہے وہ ٹھیک ہے★ دو سگی بہنوں سے بھی بیک وقت شادی کرنے کے سلسلے میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام سے پہلے عرب میں دو بہنوں سے شادی کرنا جائز تھا۔ شریعت محمدی کی رو سے کوئی شخص اپنی بیٹی، بہن، خالہ، پھوپھی، بھتیجی، بھانجی اور بہو سے شادی نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں کسی شخص کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ ماں اور بیٹی سے بیک وقت یا کسی دوسرے کی بیاہتا عورت سے شادی کر لے۔ اسی طرح قرآن نے خصوصیت کے ساتھ رضاعی بھائی بہنوں اور رضاعی ماں کے

★ مصنف کا یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے۔ باپ دادا کی منکوحہ سے نکاح کرنا قرآن کے الفاظ میں "فاحش" (ناشائستہ بات) "مقت" (غضب کا کام) اور "مسوء" (برا کام) تھا لیکن جو لوگ دور جاہلیت میں ایسا کام کر چکے تھے ان سے یہ کہا جا رہا ہے کہ اب پچھلی غلطی پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ اس آیت کے آجانے کے بعد ایسے کسی نکاح کو باقی رکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ (مترجم)

ساتھ شادی کرنے کو حرام قرار دیا ہے۔

کتب فقہ میں شادی سے متعلق قرآنی احکامات کی جس طرح تفصیل ملتی ہے اس سے بہت حد تک قرآنی اور توراتی احکامات میں یکسانیت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً یہودیت کی طرح اسلام بھی دادی یا پوتی سے شادی کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ نہ ہی بیک وقت دو ایسی عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت دیتا ہے جن میں سے ایک دوسرے کی بھتیجی یا بھانجی ہو۔[578]

کتب فقہ میں نکاح کی ایک اور قسم کا ذکر ملتا ہے جس کی رو سے دو آدمی باہم ایک دوسرے کی لڑکیوں سے اس شرط کے ساتھ بدلے پر شادی کرتے کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی بیٹی کو مہر نہیں دے گا۔ یہ نکاح شغار کہلاتا ہے۔ اسلام سے پہلے عرب میں اس قسم کے نکاح کا رواج تھا، لیکن اسلام نے اسے ممنوع قرار دیا۔ ہاں اگر دونوں عورتوں کو حسب قاعدہ مہر دے دیا جائے تو پھر بدلے کی شادی جائز ہے۔ ایرانی قانون میں اس کی بھی وضاحت موجود ہے کہ اگر کوئی مرد کسی دوسرے مرد کے ساتھ اغلام بازی کرتا ہے تو پھر وہ اس مرد کی ماں، بہن یا بیٹی سے شادی نہیں کر سکتا۔

قرآن کی رو سے اگرچہ آزاد شخص ایک باندی کے ساتھ شادی کر سکتا ہے لیکن فقہ نے اس سلسلے میں جیسا کہ ہم نے گذشتہ باب میں دیکھا ہے، کچھ پابندیاں عائد کی ہیں مثلاً آقا کو اپنی بن بیاہی زر خرید باندی کے ساتھ جنسی تعلق رکھنے کی اجازت ہے لیکن حنفی فقہ کی رو سے کوئی شخص خود اپنی یا اپنے لڑکے کی لونڈی سے [اسے آزاد کیے بغیر] نکاح نہیں کر سکتا۔ نہ ہی کوئی آزاد عورت خود اپنے غلام سے [جب تک کہ وہ غلام ہے] شادی کر سکتی ہے۔ غرضیکہ اگر کسی شخص نے ایک باندی سے نکاح کیا اور پھر اتفاق سے وہ خود ہی اس باندی کا آقا بھی ہو گیا تو ان دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا، لیکن آقا کی حیثیت سے اس مرد کے تمام حقوق اس عورت پر باقی رہیں گے ہاں اگر وہ اس لونڈی کو آزاد کر دے تو پھر اس کی رضامندی کے بعد اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی غلام کی بیوی کسی طرح خود اپنے غلام شوہر کی مالکہ ہو جائے تو ان دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ لیکن اگر وہ اپنے غلام کو آزاد کر دے اور غلام اس کا شوہر بنے رہنے پر راضی ہو تو وہ دونوں پھر سے میاں بیوی کی حیثیت سے رہ سکتے ہیں۔

اکثر و بیشتر فقہا کے بیان کے مطابق حسب ذیل شرائط کے ساتھ باندی کے ساتھ نکاح کیا جا سکتا ہے۔

(الف) مرد غیر شادی شدہ ہو اور اس کے پاس خود اپنی باندی نہ ہو۔
(ب) وہ اتنا غریب ہو کہ آزاد عورت کے مہر اور نان و نفقہ کا بوجھ نہ اٹھا سکتا ہو۔
(ج) اگر وہ شادی نہ کرے تو غیر اخلاقی حرکات میں ملوث ہو جانے کا خوف ہو۔
(د) لونڈی مسلمان ہو۔

اپنی عیسائی یا یہودی باندیوں کے ساتھ بھی جنسی تعلقات رکھنے کی اجازت ہے۔ حنفی فقہ کی رو سے تو ان کے ساتھ نکاح بھی کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ مرد پہلے ہی سے کسی آزاد مسلمہ کا شوہر نہ ہو۔

ازدواجی قوانین کے سلسلے میں توریت کے احکامات سے بہت حد تک ملتی جلتی ایک اور قابل ذکر اصلاح پیغمبر اسلام (صلعم) نے یہ کی کہ عورتوں کے لیے دوسرے نکاح سے پہلے ایک خاص وقفہ انتظار کو ضروری قرار دیا۔ دور جاہلیت میں عورتیں بیوہ ہوتے ہی یا طلاق پاتے ہی اپنی جسمانی حالت کا لحاظ کیے بغیر دوسری شادی کر لیتی تھیں۔ لیکن اسلامی قوانین کی رو سے مطلقہ اور بیوہ کے لیے دوسرا نکاح کرنے سے پہلے عدت کی ایک خاص مدت گزارنی پڑتی ہے جو مطلقہ کے لیے تین ماہ[84] اور بیوہ کے لیے چار ماہ دس دن ہے[85]۔ یہ وقفہ انتظار اس بات کا تعین کرنے کے لیے ہے کہ عورت حاملہ تو نہیں ہے[86]۔ اگر اس مدت میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ عورت حاملہ ہے تو پھر عدت کی مدت بچہ کی پیدائش تک بڑھ جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک باندی خریدتا ہے تو وہ اس وقت تک اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کا یقین نہ ہو جائے کہ وہ پیٹ سے نہیں ہے[96]۔ اگر باندی حاملہ ہو تو آقا کو بچہ کی پیدائش تک انتظار کرنا پڑے گا۔ عدت کے دوران اشاروں کنایوں میں نکاح کا پیغام دینے کی ممانعت نہیں ہے لیکن صاف صاف الفاظ میں پیغام دینا مناسب نہیں ہے۔ نکاح بہر حال عدت کی مدت گذر جانے کے بعد ہی ہو گا[87]۔

کنواری آزاد عورت کے لیے نکاح سے پہلے کسی قسم کی کوئی مدت انتظار نہیں ہے[99]۔ اسلام نے نکاح کے لیے کسی خاص عمر کا تعین نہیں کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ گود کے بچے تک کا نکاح بھی قانوناً جائز ہے لیکن لڑکی کو اس وقت تک شوہر کے یہاں نہیں بھیجا جائے گا جب تک کہ وہ وظیفہ زوجیت ادا کرنے کے قابل نہ ہو جائے۔ فقہ حنفی کی رو سے اس شرط کی پابندی بہت ضروری ہے۔ اگر اس سلسلے میں شوہر اور لڑکی کے ولی کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو جائے تو پھر یہ مسئلہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے گا جو دو تجربہ کار عورتوں کو لڑکی کی جسمانی حالت

کا معائنہ کرنے کے لیے مقرر کرے گا۔ اگر ان عورتوں کی رائے میں بھی لڑکی کمسن ہوگی تو پھر اُسے باپ کے گھر رہنے دیا جائے گا۔ بہرحال نکاح کسی بھی عمر میں کیا جاسکتا ہے لیکن باقاعدہ ازدواجی تعلق عمر ہو جانے کے بعد ہی قائم ہوگا۔ ازدواجی تعلق کے لیے زوجین کی عمر مختلف ملکوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے اور ہو سکتی ہے۔

روس کی مسلم جمہوری ریاستوں میں لڑکے اور لڑکی دونوں کی شادی کے واسطے قانوناً یہ ضروری ہے کہ ان کی عمر کم از کم 18 برس کی ہو لیکن 1950ء میں ریاست ازبک کے اسکول ڈائرکٹروں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ لڑکیوں کے لیے یہ عمر 12 یا 13 برس کی ہونی چاہیے[۸۹]۔ ترکی کے ریاستی قانون کی رو سے یہ ضروری ہے کہ لڑکے نے اپنی عمر کے 18 برس اور لڑکی نے 17 برس پورے کرلیے ہوں اگرچہ مخصوص حالات میں عدالت کی اجازت سے 15 برس کے لڑکے لڑکی کی شادی ہو سکتی ہے۔ اس سے کم عمر میں شادی کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔

اس خیال سے کہ کمسنی کی شادی غیر مناسب ہوتی ہے، دوسرے مسلم ممالک نے بھی بعض سخت قوانین بنا کر ایسی شادیوں کو بہت مشکل کر دیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے سنت رسول میں دخل اندازی کے ذریعے اس کی صاف صاف ممانعت کبھی نہیں کی ہے۔ مثلاً مصری قانون کی رو سے ان نکاحوں کا سرکاری اندراج نہیں ہو سکتا جب میں کم از کم معینہ عمر کی پابندی نہ کی گئی ہو۔ اور اگر کسی نکاح کا سرکاری اندراج نہ ہوا ہو تو زوجین میں باہمی اختلافات کی صورت میں کسی قسم کی عدالتی مدد حاصل نہیں ہو سکتی۔

ایران میں ۱۵ سال سے کم عمر کی عورت اور ۱۸ سال سے کم عمر کے مرد کی شادی نہیں ہو سکتی خاص حالات میں عدالت کی اجازت سے ۱۳ برس کی لڑکی اور ۱۵ برس کے لڑکے کو شادی کی اجازت مل سکتی ہے[۹۰]۔

مصر کے رواج کے مطابق لڑکیوں کی شادی ۱۲ یا ۱۳ برس کی عمر میں ہو جاتی ہے۔ ۱۶ برس کے بعد تو شاید ہی کوئی لڑکی بن بیاہی رہ جائے[۹۱] اور ۱۹ برس کو تو بڑھیوں کی عمر سمجھا جاتا ہے۔ ایران میں اور وسطی ایشیا کے چینی علاقوں میں رواج کے مطابق لڑکیوں کے لیے شادی کی بہترین عمر 12 اور ۱۴ سال کے درمیان سمجھی جاتی تھی[۹۲]۔ لیبیا کے ریگستانی علاقوں میں رہنے والے بربروں کے یہاں بھی شادی کی مناسب عمر یہی ہے[۹۳]۔ علاقہ سوڈان کے کبابیشیوں کے یہاں بھی اسی عمر کا خیال رکھا جاتا ہے۔ یہ لوگ اپنی لڑکی کی منگنی تو نو دس برس کی عمر ہی

میں کر دیتے ہیں لیکن باقاعدہ شادی تین، چار برس کے بعد کرتے ہیں۔ دولہا کی عمر عام طور سے دولہن کی عمر سے زیادہ ہوتی ہے[95] صحارا کے توارگیوں (TUAREG) کے یہاں مقابلتہً دوسری مشرقی عورتوں کے کچھ زیادہ عمر میں شادی ہوتی ہے[96] بہر حال اس سلسلے میں عام قاعدہ یہ ہے کہ جب لڑکی کی شادی کی بات چیت چلتی ہے تو عمر کے مقابلے میں فیصلہ کن بات یہ ہوتی ہے کہ لڑکی جسمانی طور سے شادی کے قابل ہو چکی ہے یا نہیں؟[97]

پہلی شادی کے ابتدائی انتظامات چند مستثنیات سے قطع نظر، تقریباً تمام مسلم ملکوں میں یکساں ہیں، جہاں اصولی طور سے مرد اپنے گھر کی عورتوں کو پردہ میں رکھتے ہیں مثلاً بغداد میں جہاں اگرچہ ماڈرن اور تعلیم یافتہ گھرانوں میں شادی کے خواہشمند نوجوان اپنے لیے بیوی کا خود ہی انتخاب کرنے لگے ہیں، بہت حد تک یہ عام رواج ہے کہ لڑکا اپنی ماں یا کسی دوسری قریبی خاتون رشتہ دار سے اپنے لیے دولہن تلاش کرنے کو کہتا ہے۔ اس کے بعد عورتیں لڑکی کی ماں کے پاس جا کر اصرار کرتی ہیں کہ وہ اپنے شوہر سے اس سلسلے میں گفتگو کرے۔ اگر کسی وجہ سے لڑکی کی ماں کو یہ رشتہ پسند نہیں ہوتا، تو وہ گول مول الفاظ میں نسبت کو ٹال دیتی ہے۔ بصورت دیگر وہ اپنے شوہر سے بات کرنے کا وعدہ کر لیتی ہے۔ اگر لڑکی والوں کو رشتہ پسند آ جاتا ہے تو لڑکے کی ماں کے پاس اطلاع بھیج دی جاتی ہے کہ منگنی کے انتظامات کیے جائیں۔ کنواری لڑکی کو عام طور سے خود اپنی شادی کی ابتدائی بات چیت کا بالکل پتہ نہیں ہوتا اور عموماً وہ اپنے ہونے والے شوہر سے بالکل ناواقف ہوتی ہے۔ اس کے باوجود اچھی تربیت پائی ہوئی لڑکیاں بالعموم اپنے والدین کے انتخاب کو قبول کر لیتی ہیں۔ مقررہ تاریخ پر لڑکا اپنے دوستوں اور محلے کے امام کے ساتھ لڑکی کے گھر جاتا ہے اور باقاعدہ طور پر لڑکی کے باپ کے سامنے اپنے کو پیش کرتا ہے۔ اسی موقع پر مہر وغیرہ کے مسائل طے ہو جاتے ہیں[98] پھر امام دعا کرتا ہے اور قاضی سے درخواست کی جاتی ہے کہ وہ شادی کی اجازت دے دے۔ اتنی کارروائی کے بعد یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ منگنی باقاعدہ پختہ ہو گئی ہے۔

مقامی رواج کے اختلافات کے ساتھ ساتھ مصر اور دوسرے ملکوں میں بھی لگ بھگ یہی طریقہ رائج ہے[99] لیبیا کے بدوؤں کے یہاں اونچے گھرانوں کو چھوڑ کر جن کی عورتیں اصولاً پردہ کرتی ہیں، لڑکے اور لڑکیاں باہم ملتے جلتے رہتے ہیں۔ "شادی کا خواہشمند لڑکا اپنی پسند کی لڑکی کے خیمہ پر جا کر اس کی شان میں عموماً اپنا ہی لکھا ہوا کوئی گیت گاتا ہے۔ اگر لڑکی

بھی اس لڑکے کو پسند کرتی ہے تو وہ خیمے سے باہر آ کر زیادہ تر اپنے ہی بنائے ہوئے بول میں اس کا جواب دیتی ہے۔ اس کے بعد لڑکا لڑکی کے گھر والوں سے شادی کی التجا کرتا ہے اور اگر گھر والے اس رشتہ کو منظور کر لیتے ہیں تو لڑکا مہر ادا کرتا ہے۔ لڑکی کو اغوا کر لے جانے اور نتیجتہً خون ریز لڑائی چھڑ جانے کے واقعات بھی علم میں آئے ہیں[۱۰]۔"

اسی طرح چینی ترکستان میں بھی منگیتر کو شادی سے پہلے نہ دیکھنے کا طریقہ رائج نہیں ہے کیونکہ وہ بچپن ہی سے ایک دوسرے کے ساتھ کھیلے کودے ہوتے ہیں[۱۱]۔ توارق کے یہاں جہاں عورتوں کو نسبتاً زیادہ آزادی حاصل ہے، دوسرے عرب قبیلوں کے برخلاف عورتیں خود ہی اپنے شوہروں کا انتخاب کرتی ہیں[۱۲]۔ پرانے زمانے میں جو رواج تھا اس کا اندازہ مدینہ کے ایک نوجوان کے واقعہ سے کیا جا سکتا ہے۔ وہ ایک لڑکی کو سہیلیوں کے ساتھ جاتے دیکھ کر اس کی محبت میں گرفتار ہو گیا۔ جب اس نے اپنے باپ اور دوسرے بزرگوں کو لڑکی کے باپ کے پاس شادی کا پیغام لے کر بھیجا تو باپ نے پیغام کو منظور کرنے سے انکار کر دیا[۱۰۵]۔

شیعہ فقہ کے مطابق اگرچہ اس بات کی اجازت ہے کہ مرد اپنی ہونے والی بیوی کے ہاتھ اور چہرے کو دیکھ لے[۱۰۶] لیکن بہ ظاہر جب تک ایران میں رضا شاہ نے پردہ کے رواج کو قانوناً منسوخ نہیں کیا تھا عام طور سے اس اجازت پر عمل نہیں ہوتا تھا۔ رضا شاہ کے زمانے کے بعد ان خاندانوں کو چھوڑ کر جنہوں نے مغربی طرز زندگی کو اپنا لیا ہے بہ ظاہر پرانی پابندیاں پھر واپس آ گئی ہیں۔

شادی کی شرائط طے کرنے کے سلسلے میں لڑکی کے ولی کا خاص رول ہوتا ہے۔ اس کی یہ حیثیت اس وقت سے چلی آ رہی ہے جبکہ دولہا کی طرف سے دولہن کی قیمت اس کے قریبی مرد رشتہ دار کو مہر کی شکل میں ادا کی جاتی تھی۔ آنحضرت صلعم کے آ جانے کے بعد بھی ولی کی حیثیت کسی نہ کسی طرح سے باقی رہی۔ مختلف مکاتب فقہ اس مسئلہ میں مختلف الرائے ہیں۔ ولی کون شخص ہو سکتا ہے۔ شافعی فقہ کے مطابق باپ دادا یا دوسرے بڑے رشتہ دار ولی ہوتے ہیں۔ اگر یہ لوگ موجود نہ ہوں تو لڑکی کا بھائی، بھتیجا، چچا یا چچیرے بھائی ولی ہوں گے۔ اگر کوئی مرد رشتہ دار موجود نہ ہو تو پھر قاضی (جج) لڑکی کا ولی ہوگا۔ حنفی فقہ کے مطابق عورت کا باپ، یا خود اس عورت کا اپنا لڑکا، یا دوسرے خلقی رشتہ دار اور ان لوگوں کی غیر موجودگی میں کوئی دوسرا مرد رشتہ دار ولی ہوتا ہے۔ ان سب کی غیر موجودگی میں خلیفہ یا سلطان ولی ہے

فرائض انجام دے گا، کیونکہ یہ ایک ایسا کام ہے جسے اپنے زمانے میں خود آنحضرت صلعم بھی انجام دیا کرتے تھے[104]۔ ولی کے لیے ضروری ہے کہ وہ (الف) مسلمان ہو[105] (ب) بالغ ہو (ج) مرد ہو (د) آزاد ہو (ہ) صحیح الدماغ ہو (و) صاحبِ کردار ہو[106]۔ ولی کا اولین کام یہ ہے کہ وہ کفو کی شرائط کا خیال رکھے اور دیکھتا رہے کہ لڑکی کی شادی کسی ایسی جگہ تو نہیں ہو رہی ہے جس سے اس کے خاندان یا قبیلہ پر دھبہ لگتا ہو۔ ولی ہی متعینہ مہر کی ادائیگی (یا وعدہ ادائیگی) کے بعد لڑکی کو کسی شخص کے نکاح میں دیتا ہے۔ اس کے بعد شوہر اگر چاہے تو لڑکی کو اپنے گھر لے جا سکتا ہے ایک حدیث کے مطابق کسی لڑکی کی شادی اس کی مرضی کے بغیر نہیں کی جا سکتی۔ لیکن حنفی فقہ کے مطابق ولی اگر چاہے تو نابالغ لڑکی کی شادی اسے صرف اطلاع دے کر کسی غلام کے ساتھ بھی کر سکتا ہے اس کی خاموشی کو رضا سمجھا جائے گا اور اگر نابالغ لڑکی اپنی رضامندی نہ بھی دے جب بھی ولی کا پڑھایا ہوا نکاح جائز سمجھا جائے گا[110]۔

شافعی مسلک میں کسی کنواری لڑکی کی شادی اس وقت تک ہو ہی نہیں سکتی جب تک کہ اس کا باپ یا دادا ولی کی حیثیت سے موجود نہ ہو[111]۔ لیکن چونکہ اسلام میں شادی کے مسائل کی بہت اہمیت ہے اس لیے دشواریوں پر قابو پانے کے لیے یہ ممکن ہے کہ لڑکی اپنے پیدائشی فقہی مذہب کو تبدیل کر دے۔ اس طرح اسے ایک خاصی طویل فہرست ان پسندیدہ لوگوں کی مل جائے گی جو اس کے ولی ہو سکتے ہیں[112]۔ حنفی فقہ کی رو سے کسی بالغ آزاد لڑکی کی شادی خواہ وہ کنواری ہی کیوں نہ ہو، اس کی اجازت کے بغیر نہیں کی جا سکتی[113]۔ بہرحال اس بات پر تمام فقہی مسلک متفق ہیں کہ جائز یا ناجائز کسی بھی طریقے سے اگر کوئی لڑکی کنواری (باکرہ) نہ رہ جائے تو نکاح سے پہلے اس کی صریحی رضامندی لینا ضروری ہے۔ ولی جب اپنے فرائض پورے کر چکتا ہے تو شادی شدہ لڑکی سے اس وقت تک کے لیے اس کا کوئی قانونی تعلق باقی نہیں رہ جاتا جب تک اس کی دوسری شادی کا مسئلہ نہ پیدا ہو۔

دوسرے معاملات کی طرح ولایت کے معاملہ میں بھی اصول و قواعد اور عمل میں تضاد کی مثالیں مل جاتی ہیں۔ مثلاً جب قاضی اعظم زی اپنے عہدہ کا چارج لینے کے لیے سیستان پہونچے تو انہوں نے دیکھا کہ وہاں کے لوگوں نے ولی کے کام کو غیر ضروری سمجھ کر اسے ترک کر دیا تھا[114]
ایران کے نئے قانون کے مطابق ۱۸ برس سے کم عمر کی لڑکی اپنے قانونی ولی کی اجازت کے بغیر شادی نہیں کر سکتی ۱۸ برس سے زیادہ عمر کی لڑکی بھی اپنے باپ اور اس کی غیر موجودگی میں دادا کی اجازت کے بغیر اپنی پہلی شادی نہیں کر سکتی۔ اگر ان لوگوں کی اجازت نہ ملے تو پھر وہ

خاص کر اسی کام کے لیے مقرر کردہ سرکاری دفتر کے توسط سے شادی کر سکتی ہے۔[115]
باندی کا مالک ـــــ جیسا کہ ہم نے گذشتہ صفحات میں دیکھا ہے ـــــ خود اپنی مرضی سے باندی کی رضا حاصل کیے بغیر جس کسی سے بھی چاہے اس کی شادی کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ خود اپنی باندی سے شادی کرنا چاہتا ہے تو پہلے اسے باندی کو آزاد کرنا ہوگا، پھر اس کی رضامندی سے شادی کر سکتا ہے۔ ابراہیم بن المہدی کی ایک لونڈی شاریہ کے قصے سے اس بات پر پوری روشنی پڑتی ہے۔ ابراہیم نے جب اس سے شادی کرنی چاہی تو اس نے اپنے کچھ دوستوں کو جمع کیا اور شاریہ کو بلا کر اس سے کہا کہ وہ اپنا نقاب اتار دے۔ اس کے بعد اس نے لونڈی سے کہا کہ وہ اپنا نام بتائے۔ اس نے کہا "میں آپ کی لونڈی شاریہ ہوں۔" تب ابراہیم نے اپنے دوستوں سے شاریہ کے چہرے پر نظر ڈالنے کی فرمائش کی اور کہا "میں تم لوگوں کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ یہ لڑکی راہ خدا میں آزاد ہے۔ اب میں اس سے دس ہزار درہم پر شادی کرنا چاہتا ہوں" پھر لونڈی کو مخاطب کر کے بولا۔ "اے ابراہیم بن المہدی کی آزاد کردہ عورت شاریہ، کیا تو مجھ سے شادی کرنے پر راضی ہے؟" اس نے جواب دیا "ہاں میرے آقا۔ اور خدا کا شکر ہے کہ اس نے مجھ پر عنایت کی ہے۔" اس کے بعد ابراہیم نے اسے گھر کے اندر چلے جانے کو کہا اور مہمانوں کے سامنے دسترخوان لگانے کا حکم دیا۔[116]

تمام مسلمانوں کی نظروں میں شادی کی رسومات کو جو منگنی کے کچھ دنوں بعد ہوتی ہے خاص اہمیت حاصل ہے۔ مثلاً بغداد میں یہ رواج ہے کہ نکاح سے ایک روز قبل دولہا اپنی ہونے والی دولہن کی قریبی خواتین رشتہ داروں کی تعداد کا پتہ چلا کر ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک جوڑا جوتا یا کوئی اور چھوٹا موٹا تحفہ اپنی ہونے والی سسرال میں بھیجتا ہے۔ شادی میں شرکت کرنے والے مہمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کے لیے مٹھائی اور ریشمی رومال بھی بھیجے جاتے ہیں یہ تمام چیزیں ایک سینی میں سجی ہوتی ہیں جسے لوگ اپنے سروں پر اٹھا کر دولہن کی حیثیت کے مطابق تاشے باجے کے ساتھ لے جاتے ہیں۔ جلوس کے آگے آگے بجانے والے ڈھول اور بانسری بجاتے ہوئے چلتے ہیں۔ ان کے پیچھے عورتیں ہوتی ہیں جو تھوڑی تھوڑی دیر بعد خوشی سے چیخیں بلند کرتی ہیں۔ اسی دن دولہا ان لوگوں کو اپنے یہاں مدعو کرتا ہے جنہیں بارات میں شرکت کرنی اور نکاح میں بطور گواہ موجود ہونا ہوتا ہے۔ اس طرح شادی کی رسم کا ایک حصہ پورا ہوتا ہے۔
نکاح کے دن دولہا اپنے دوستوں کے ساتھ دولہن کے گھر پہنچتا ہے جہاں عورتیں

زنان خانے میں اترتی ہیں لیکن مردوں کے لیے خاص طور سے الگ کسی مکان کا پہلے سے انتظام
کردیا جاتا ہے جب سب لوگ جمع ہوجاتے ہیں تو امام دولہا اور دولہن دونوں کی طرف سے ایک
ایک نمائندہ کو اپنے سامنے بلاتا ہے یہ لوگ نکاح کے گواہ ہوتے ہیں جن کی موجودگی نکاح کے وقت
رواج کے مطابق بہت ضروری ہوتی ہے یہ بھی صرف ایک رواج کی بات ہے کہ نکاح عام طور
سے امام (عالم) پڑھاتا ہے ورنہ درحقیقت مسلمانوں کی شادی کی حیثیت ایک دنیاوی معاہدہ
کی سی ہے جس میں کسی مذہبی شخصیت کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔ دولہا اور دولہن کے
بجائے دونوں گواہ نکاح نامہ پر دستخط کرتے ہیں۔ گواہوں کے لیے جو شرائط ہیں ان سے گواہوں
کی اہمیت بخوبی ظاہر ہوتی ہے۔ دولہن کے ولی کی طرح گواہوں کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ
مرد ہوں، آزاد ہوں، بالغ ہوں، عاقل ہوں، اور مسلمان ہوں اگر اس قسم کے دو گواہ موجود
نہ ہوں تو انہیں خصوصیات کے ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی کام چل سکتا ہے۔[117]

نکاح نامہ پر دستخط کے موقعہ پر امام دونوں خاندانوں کے نمائندوں سے نکاح کی شرائط
سے متعلق ان کی رضامندی معلوم کرکے دولہا اور دولہن کے ہاتھوں کو اس طرح یکجا کرتا ہے کہ ان
کے انگوٹھے باہم ملے ہوتے ہیں ہاتھوں کو اسی طرح پکڑے ہوئے وہ فاتحہ خوانی کرتا ہے اور اس
کے ساتھ ساتھ شرکائے مجلس بھی فاتحہ پڑھتے ہیں۔ اور نکاح کا اصل حصہ یوں پورا ہوجاتا ہے۔
اس کے بعد دعوت ہوتی ہے جسے تقریب کا ایک اہم جزو سمجھا جاتا ہے۔ یہ رواج اسلام
سے پہلے بھی تھا اور شاید پرانے زمانے میں اس کی ابتدا نذر کے کھانے سے ہوئی ہوگی۔ جن
لوگوں کو دعوت میں بلایا جاتا ہے وہ کسی معقول عذر کے بغیر آنے سے انکار نہیں کرتے۔ اور میزبان
کا جو دولہن کا باپ یا اس کا ولی ہوتا ہے فرض ہوتا ہے کہ وہ دولت مند اور بااثر لوگوں کے علاوہ
غربا اور صلحا، کو بھی دعوت دے۔ بہتر یہ سمجھا جاتا ہے کہ میزبان ایسے موقع پر اگر ممکن ہو تو
کھانے کے لیے بھیڑ ذبح کرلے اور اس بات کا خیال رکھے کہ ناجائز قسم کے کھانے مہمانوں کے
سامنے نہ پیش کیے جائیں۔ اور نہ ہی ممنوعات (مثلاً سونے چاندی کے برتنوں) کا استعمال کیا
جائے۔[118]

بہرحال شادی کی بنیادی چیز معاہدہ ہے جس میں اہمیت مہر کو حاصل ہوتی ہے۔
نکاح نامہ میں مہر کی کیفیت اور مقدار کو واضح الفاظ میں مذکور ہونا چاہیے۔[119] عام طور سے تمام فقہا
کی رائے میں مہر کی کوئی زیادہ سے زیادہ مقدار متعین نہیں ہے۔[120] ہاں احناف[121] ایسے نکاح کی اجازت

نہیں دیتے۔ جس میں دولہن کو ملنے والے مہر کی قیمت ایک دینار (یا دس درہم)[122] سے کم ہو۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ایک حدیث کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اکثر بیویوں کو دس درہم مہر میں دیے تھے۔ اس کے علاوہ امور خانہ داری سے متعلق چیزیں مثلاً چکی، مشک وغیرہ بھی تھیں[123]۔

دولہن کو مہر اسی وقت ملتا ہے جب وہ آزاد ہو۔ باندی خود مہر کی حقدار نہیں ہوتی، بلکہ اس کے مہر کا مالک اس کا آقا ہوتا ہے۔ عام طور سے کنواری لڑکیوں کا مہر بیوہ یا مطلقہ کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ مکہ اور چینی ترکستان میں ایسی عورتوں کی مانگ ان کے بھاری مہر کے باوجود نسبتاً زیادہ ہے جن کو ازدواجی زندگی کا پہلے سے تجربہ ہو اور شکل وصورت کی بھی اچھی ہوں[124]۔

عموماً پورا مہر نکاح کے فوراً بعد ادا نہیں کیا جاتا۔ بہر حال یہ بات دولہن کے ولی کے طے کرنے کی ہوتی ہے۔ ویسے بھی ہر ملک کا رواج اس معاملہ میں مختلف ہے کہ مہر کی کتنی مقدار کس وقت ادا کی جائے گی۔ کہیں نصف کہیں دو تہائی فوراً ادا کر دیتے ہیں، اور باقی شوہر کے مرنے پر یا طلاق کی صورت میں عورت کو ملتا ہے۔ جتنی رقم کی فوری ادائیگی طے ہو چکی ہوتی ہے اس کی ادائیگی سے پہلے بیوی کو شوہر کے پاس آنے یا اس کے ساتھ سفر پر جانے سے انکار کرنے کا پورا حق حاصل ہے[125]۔ مہر کی مقدار خواہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، رسول اللہ صلعم کے ایک حکم کی بنیاد پر یہ عام فیصلہ کیا گیا ہے کہ جب تک نکاح کے موقع پر اس کا ذکر نہ کر دیا جائے نکاح جائز نہیں ہو سکتا۔ شمالی افریقہ کے بعض قبائل میں یہ رواج ہے کہ نصف مہر طلاق کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے۔ ویسے عام طور سے شادی کے دوسرے دن مہر کی ادائیگی ہو جاتی ہے[126]۔

اکثر نکاح ناموں میں اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ لڑکی کنواری ہے یا نہیں۔ مراکش میں ایسے واقعات بارہا پیش آئے ہیں کہ دولہن کو اس وجہ سے میکے واپس آنا پڑا ہے کہ نکاح نامہ میں اسے کنواری لکھا گیا تھا جبکہ حقیقتاً وہ ایسی نہ تھی۔ کبھی کبھی ایسی صورت میں لڑکی کے باپ بھائیوں نے لڑکی کو قتل تک کر دیا ہے[127]۔

ابھی تک ہم نے شادی کی اس قسم سے بحث کی ہے جس کا تعلق قرآن میں مذکور قوانین نکاح سے ہے اور جس کی رو سے بیوی اپنے شوہر کی زیر دست ہوتی ہے۔ شادی کی یہ قسم قدیم زمانہ کی "شادی بذریعہ خرید" کی باقیات میں سے ہے جس میں لڑکی کے باپ یا قریبی عزیز کو مہر کی

شکل میں لڑکی کی قیمت ادا کی جاتی تھی۔ اسلام آجانے کے بعد جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے، مہر کو عورت کی ملکیت بنا دیا گیا۔ اتنے سے فرق کے علاوہ اس کی مجموعی حیثیت میں پہلے کے مقابلہ میں کچھ زیادہ فرق نہیں آیا ہے۔ شادی بذریعہ خرید (بعل شادی) کے ساتھ ساتھ قبل اسلام کے عرب میں شادی کی ایک دوسری قسم بھی رائج تھی جسے متعہ کہتے تھے۔ متعہ سے مشتق الفاظ شادی کے ذیل میں قرآن میں بھی آئے ہیں[129]۔ متعہ کا لفظی مطلب ہے "فائدہ اٹھانا"۔ متعہ اور شادی بذریعہ خرید میں بنیادی فرق یہ تھا کہ متعہ کا مقصد گھر بسانا اور بچے پیدا کرنا نہیں تھا، بلکہ صرف ان مردوں کو عارضی طور سے بیوی مہیا کرنا تھا جو جنگ یا کسی دوسری وجہ سے گھر سے دور ہوتے تھے[130]۔ اس عارضی شادی کی خصوصیت یہ تھی کہ معاہدہ میں وضاحت ہوتی تھی کہ کتنے دنوں تک دونوں شخص میاں بیوی کی حیثیت سے رہیں گے۔ یہ معاہدہ خالصتاً مرد اور عورت کے درمیان ہوتا تھا اور اس میں عورت کے دوسرے اعزہ کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا، اسی وجہ سے کسی ولی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔ عورت کو معینہ رقم ادا کر دی جاتی تھی اور معاہدہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد وہ دونوں بغیر کسی رسمی تقریب کے علیحدہ ہو جاتے تھے، لوگوں نے اس رواج سے اتنا غلط فائدہ اٹھایا کہ اس میں اور قحبہ گری میں تھوڑا ہی سا فرق رہ گیا۔ اور نتیجتاً اسلام آنے کے بعد آنحضرت صلعم کو اسے حرام قرار دینا پڑا۔ بہر حال ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جن سے اس عمل کے جواز کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محمد صلعم نے با دل ناخواستہ اس فعل کی اجازت دی کیونکہ اسے بیک جنبش قلم ختم کر دینا آسان نہ تھا۔

متعہ کے سلسلے میں راسخ العقیدہ (ORTHODOX) مسلمانوں کے رجحان کا پتہ ایک "حمیری سید" کے قصہ سے چلتا ہے[131]۔ ایک بار سڑک پر اسے ایک عورت ملی جس نے اس سے فوری شادی کر لینے کی خواہش ظاہر کی۔ سید نے کہا "یہ تو بالکل ام خارجہ[132] کی شادی ہو گئی، نہ کوئی ولی، نہ گواہ"۔ تب عورت نے اس سے پوچھا کہ وہ کون ہے۔ سید نے اپنے بارے میں فخریہ ایک شعر پڑھا جسے سن کر عورت نے کہا کہ پھر تو یہ شادی ناممکن ہے کیونکہ وہ یمن کا رہنے والا رافضی ہے اور وہ قبیلہ تمیم کی خارجی ہے۔ اس پر سید نے کہا "عقل کی بات کرو، اور مجھ پر مہربان ہو جاؤ۔ چلو ہم دونوں اپنے عقیدے اور اپنے اسلاف کو بھول جائیں"۔ عورت نے پلٹ کر جواب دیا "جب دو کی شادی علی الاعلان ہوتی ہے تو کیا ان کے ذاتی معاملات سامنے نہیں آجاتے"۔ اس پر سید نے کہا "میرا ایک اور مشورہ ہے . . . ہم

دونوں متعہ کرلیں، اس صورت میں کسی کو کچھ جاننے کی ضرورت ہی نہ رہے گی" عورت بولی "یہ تو ایک قسم کی رنڈی بازی ہے" مرد بولا "ارے خدا سے ڈرو، قرآن پر ایمان لانے کے بعد تو اس سے منہ نہ پھیرو"[123] آخر کار عورت متعہ پر راضی ہو گئی، اور نتیجتاً اپنے قبیلے والوں کے ہاتھوں قتل ہوتے ہوتے بچی کیونکہ وہ یہ سمجھ کر کہ اس نے متعہ نہیں بلکہ ایک رافضی سے شادی کی ہے، اس سے ناراض ہو گئے تھے۔

متعہ کو جو سنیوں کے یہاں ناجائز ہے حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں ممنوع قرار دیا۔[124] لیکن شیعہ قرآن کی مذکورہ بالا آیت کی رو سے متعہ کو جائز سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایران اور دوسرے ممالک میں شیعہ مسلمان اپنی ہم مذہب، یا یہودیہ یا نصرانیہ یا (باختلاف رائے ائمہ) ایران کے قدیم مانی مذہب کی پیرو موبد عورت[125] سے چند لمحوں سے لے کر برسہا برس تک کی متعینہ مدت تک کے لیے شادی کرتے ہیں۔[126] باحیثیت لوگ اس قسم کی شادی کو ۹۹ برس کا معاہدہ کر کے مستقل شادی کے مساوی کر لیتے ہیں۔[127] ایران میں متعہ کرنے والی عورتوں کو صیغہ کہتے ہیں اگرچہ درحقیقت صیغہ اس معاہدہ کو کہتے ہیں جسے نکاح کے وقت ملاّ لکھتا ہے۔[128] اس معاہدہ کے لیے ضروری ہے کہ اس میں مہر — خواہ وہ ایک مٹھی اناج ہی کیوں نہ ہو — اور دوسری شرائط کو وضاحت کے ساتھ درج کیا جائے۔ لیکن اس میں کوئی ایسا جملہ نہ ہونا چاہیے جس سے یہ مترشح ہوتا ہو کہ عورت کو تحائف کے بدلے میں مرد کے قبضے میں دیا جا رہا ہے یا اسے کرایہ پر چلایا جا رہا ہے۔ اگر اس قسم کا کوئی بھی جملہ ہوگا تو معاہدہ کالعدم سمجھا جائے گا۔ اس معاہدہ کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اس کی رو سے عورت سے آزادی حاصل کرنے کے سلسلے میں مرد کی خود مختاری کی حدود متعین ہو جائیں۔
متاعی شادی اگرچہ متعینہ مدت سے پہلے ختم کی جا سکتی ہے لیکن اس کے لیے باہمی رضامندی[129] ضروری ہے، اور عورت کی مرضی کے بغیر وقت مقررہ سے پہلے معاہدہ کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اس قسم کی شادی سے پیدا ہونے والے بچے جائز (حلالی) ہوتے ہیں اور باپ کی جائداد سے حصہ پاتے ہیں۔ لیکن نکاحی بیوی کے برخلاف "صیغہ" کو نہ تو نان و نفقہ کا قانونی حق ہوتا ہے اور نہ ہی معاہدہ میں مذکورہ تحائف کے علاوہ وہ کسی اور چیز کی حقدار ہوتی ہے اسی طرح متاعی شوہر اور بیوی ایک دوسرے کی جائداد کے بھی وارث نہیں ہوتے۔
اسلام نے نکاحی اور بے نکاحی تعلق میں واضح طور سے فرق کیا ہے۔ بے نکاحی (جائز)

ازدواجی تعلقات آزاد عورتوں کے بجائے صرف اپنی باندیوں کے ساتھ رکھے جا سکتے ہیں۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کوئی شخص خود اپنی باندی کے ساتھ اس وقت تک نکاح نہیں کر سکتا جب تک کہ اُسے آزاد نہ کردے۔ بیوی یا بیویوں کی موجودگی میں باندیوں کی تعداد پر قانون نے کوئی حد بندی نہیں کی ہے، ہاں ان سے جنسی تعلق قائم کرنے کے سلسلے میں کچھ شرائط ضرور لگائی ہیں۔ مثلاً یہ ضروری ہے کہ ایسی باندی مذہباً مسلمان یا اہل کتاب ہو اور کسی دوسرے کے نکاح میں نہ ہو آقا اپنی کسی ایسی دو یا دو سے زائد باندیوں کے ساتھ بیک وقت جنسی تعلق نہیں رکھ سکتا جو باہم سگی بہنیں ہوں یا ان میں کوئی ایسا رشتہ ہو کہ اگر وہ آزاد ہو جائیں تو ان کے ساتھ کسی ایک مرد کا بیک وقت نکاح شرعاً ممنوع ہو۔[140] نیز لونڈی کو خریدنے کے بعد اس وقت تک اس سے مباشرت نہیں کی جا سکتی جب تک کہ اس بات کا یقین نہ ہو جائے کہ لونڈی حاملہ نہیں ہے[141] لونڈیوں کے سلسلے میں ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ آقا "اگرچہ ان کے ساتھ خود مباشرت کر سکتا ہے یا کسی دوسرے کو ہدیتاً یا قیمتاً دے سکتا ہے لیکن وہ انہیں کمائی کی خاطر پیشہ کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا" جبکہ وہ پاک دامن رہنا چاہیں۔[142]

ایک حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلعم نے آقا کو لونڈیوں کی اس کمائی کو کھانے سے منع کیا ہے جو وہ اپنے جسم کو بیچ کر حاصل کریں۔[143] تاہم لونڈیوں سے پیشہ کرانے کے سلسلے میں قرآن نے جو مذکورہ بالا شرط لگائی ہے اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یا تو پیغمبر اپنی ممانعت کی صحت سے پوری طرح مطمئن نہیں تھے یا پھر قحبہ گری سماج میں اتنی گہری جڑ پکڑ چکی تھی کہ اسے بیک جنبش قلم ختم کر دینا آسان نہ تھا۔[144] آخر الذکر بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اسلام سے پہلے عرب میں رنڈی بازی کے وجود پر کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا اور دور جاہلیت کی زندگی جس طرح ہمارے سامنے پیش کی جاتی ہے اس سے بہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ طوائفوں سے تعلق رکھنے پر لوگ شرماتے بھی نہیں تھے۔[145] اگر یہ بات درست ہے تو پھر ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ اسلام نے یقیناً حالات میں تبدیلی پیدا کی۔ مختصر المدت اموی خلیفہ مروان بن الحکم کے سلسلے میں مورخین لکھتے ہیں کہ جو لوگ اس کی توہین کرنا چاہتے وہ اسے "ابن الزرقا" کہہ کر پکارتے کیونکہ اس کے اجداد میں "الزرقا" نام کی ایک ایسی عورت گزری تھی جس کے گھر پر ایک جھنڈا لگا رہتا تھا جو ایام جاہلیت میں طوائفوں کے گھر پر پہچان کی خاطر لگایا جاتا تھا۔[146]

چونکہ قحبہ گری اپنے رواج کے باوجود سماج کی نظروں میں بری چیز سمجھی جاتی تھی اس لیے

طوائفیں عموماً اپنے قبیلے سے الگ رہتی تھیں۔ جن طوائفوں کا اپنا کوئی ڈیرا نہیں ہوتا تھا وہ بازاروں، گلیوں اور میلوں ٹھیلوں میں گھومتی پھرتی تھیں۔ قبیلہ بنو عامر کی ایک طوائف خرقا کے بارے میں بہت ساری کہانیاں مشہور ہیں۔ اس نے اپنے کو ایک طرح سے زائرین کعبہ کے لیے مخصوص کر رکھا تھا اور "اپنے کو ارکان زیارت میں شمار کرتی تھی" وہ صرف اجنبیوں کے سامنے بے حجاب آتی تھی، ورنہ جان پہچان والوں کے سامنے چہرہ پر نقاب ڈالے رہتی تھی۔[147]

بہرحال اس موضوع کو یہ کہہ کر ختم کر دینے کی ضرورت ہے کہ شریعت کی ممانعت کے باوجود قحبہ گری کبھی بھی مکمل طور سے ختم نہیں ہوئی[148] اور اگرچہ طوائفیں اور ان کے دلال قانون شکن سمجھے جاتے ہیں پھر بھی عملاً یہ طبقہ ہر مسلمان ملک میں پایا جاتا ہے۔[149]

ازدواجی زندگی میں مرد کے مقابلے میں عورت کی جو حیثیت ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ قوانین کا خاص مقصد عورتوں کی ازدواجی بے وفائی کو روکنا ہے۔ اس کے باوجود اگر زنا کا الزام لگتا ہے تو قرآن کی رو سے جس قسم کے ثبوت درکار ہیں ان کی روشنی میں زنا کو ثابت کرنا عملاً ممکن نہیں ہے۔[150] قرآن کہتا ہے: "اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں اور پھر چار گواہ[151] اپنے دعویٰ پر نہ لاسکیں تو ایسے لوگوں کو ۸۰ دُرّے مارو اور آئندہ کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو۔" اس آیت کی تفسیر بیضاوی نے یوں کی ہے "پاک دامن وہ لوگ ہیں جو آزاد ہوں، بالغ و عاقل ہوں، مسلمان ہوں اور زنا سے پرہیز کرتے ہوں۔ پاک دامنی کے سلسلے میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے (آیت مذکورہ بالا میں) متعین طور سے صرف عورتوں کا ذکر یا تو بطور مثال ہے یا پھر اس وجہ سے ہے کہ عورتوں کے خلاف الزام تراشی زیادہ سنگین اور قابل مواخذہ ہوتی ہے۔"

مذکورہ شرائط کے پیش نظر زنا کے الزام کو ثابت کرنا بظاہر ممکن نہیں ہے لیکن اگر اس کے باوجود الزام ثابت ہو جائے تو پھر قرآن کی رو سے مجرم کو سخت سزا دی جائے گی۔ سزا کے سلسلے میں دو قرآنی حکم ملتے ہیں۔ سورۃ ۲۴ آیت ۲ میں جو بظاہر تاریخی اعتبار سے مقدم معلوم ہوتی ہے۔ زانی اور زانیہ دونوں کے لیے ۱۰۰ دروں کی سزا مقرر کی گئی ہے لیکن سورہ ۴ آیت ۱۵[152] میں صرف زنا کار بیویوں کا ذکر ہے جنہیں تاعمر گھر میں قید

رکھا جائے گا۔ آخرالذکر آیت کی تفسیر میں مفسرین لکھتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی دنوں میں زناکار بیویوں کو سچ مچ گھر میں بند کر دیا جاتا تھا لیکن بعد میں یہ سزا سنگساری (رجم) میں تبدیل ہوگئی[152]۔ مذکورہ بالا دونوں احکام میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی خاطر فقہا نے زنا کے مجرموں کی دو قسمیں بتائی ہیں (۱) محصن اور (۲) غیر محصن۔ اول الذکر آزاد، بالغ، عاقل اور شادی شدہ مرد اور عورتوں کو کہتے ہیں[153]۔ جو لوگ مذکورہ بالا شرائط کو پورا نہ کرتے ہوں انہیں غیر محصن کہا جاتا ہے[154]۔ اور انہیں کو ۱۰۰ درے کی سزا ملتی ہے بشرطیکہ وہ آزاد ہوں۔ اگر وہ غلام ہوں گے تو انہیں صرف پچاس درے مارے جائیں گے۔

اگر کوئی شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگاتا ہے اور چار گواہوں کے ذریعہ حسب قاعدہ ثابت نہیں کر پاتا تو قرآن کی رو سے اُسے چار بار اللہ کی قسم کھا کر یہ بیان دینا پڑے گا کہ "بے شک وہ اپنے دعوے میں سچا ہے اور پانچویں مرتبہ یوں کہے کہ اگر وہ جھوٹ بولتا ہو تو اس پر اللہ کی لعنت ہو۔" اگر بیوی خاموش رہ جاتی ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ الزام کو تسلیم کر رہی ہے اور نتائج کو بھگتنے کے لیے تیار ہے۔ لیکن قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ مرد کی قسم کے بعد عورت پر سے سزا ٹل سکتی ہے اگر وہ "چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ بیشک یہ مرد (یعنی خاوند) بالکل جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ یوں کہے کہ اگر یہ مرد سچا ہو تو اس عورت پر (یعنی مجھ پر) خدا کا غضب پڑے۔" عورت کے اس حلف کے بعد دونوں کے درمیان نکاح فسخ ہو جائے گا اور وہ دونوں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے سے جدا کر دیے جائیں گے اور یہ دونوں پھر کبھی ایک دوسرے سے شادی نہیں کر سکتے[155]۔

طلاق کے سلسلے میں قرآن میں خاصی تفصیلات موجود ہیں جو بہت حد تک طلاق کے قواعد و ضوابط اور شوہر پر مطلقہ عورتوں اور بچوں کی مالی ذمہ داریوں سے متعلق ہیں۔ قرآن نے اسباب طلاق سے کوئی خاص بحث نہیں کی ہے۔ یہی وہ میدان ہے جس میں شارحین شریعت نے مسلم خاندانی زندگی پر اپنے گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔ چونکہ قرآن شوہر سے اسباب طلاق کو بیان کرنے کا مطالبہ نہیں کرتا اس لیے مسلمان مردوں کو پوری آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنی بیویوں کو جب چاہیں طلاق دے دیں[158]۔ لیکن بیوی کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے اور اس عدم مساوات کے باعث مسلم معاشرہ میں عورتوں کی حیثیت مردوں کے مقابلہ میں کم ہے۔ بعض صورتوں میں مرد کو طلاق دینے کی سہولت ماقبل اسلام

زمانے کے رواج سے لی گئی ہے جبکہ کوئی بھی مرد عورت کے باپ یا ولی کو مہر کی بقایا رقم ادا کرنے کے بعد اپنی ذمہ داریوں سے بالکلیہ بری ہو سکتا تھا۔ جدائی حاصل کرنے کے لیے مرد کو صرف تین بار ایک ہی مجلس میں یا مختلف مجلسوں میں طلاق کا لفظ کہنا پڑتا تھا۔ اسلام میں بھی یہی طریقہ صرف اس فرق کے ساتھ رکھا گیا کہ پہلی اور دوسری بار شوہر کو یہ آزادی حاصل رہتی ہے کہ وہ اگر چاہے تو عدت کی مدت ختم ہونے سے پہلے پہلے طلاق سے رجوع کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ دونوں پھر سے میاں بیوی ہو جائیں گے خواہ عورت اس بات کو پسند کرے یا نہ کرے۔ اگر شوہر نے تیسری طلاق بھی دے دی تو پھر اس کے تمام اختیارات ختم ہو جائیں گے اب ان دونوں کی شادی اس وقت تک نہیں ہو سکتی ہے جب تک کہ عورت کسی دوسرے مرد کی باقاعدہ بیوی نہ بنے اور پھر دوسرا شوہر اسے طلاق نہ دے دے۔ دوسرے شوہر کی طلاق کی عدت گذر جانے کے بعد اگر وہ چاہے تو پہلے شوہر سے شادی کر سکتی ہے۔ اگر شوہر کسی دوسرے شخص کا غلام ہے اور اس کی بیوی اس کی مالک ہو جاتی ہے تو پھر ان دونوں کا نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ کوئی شخص خود اپنی بیوی کا غلام نہیں رہ سکتا۔

مطلقہ کے لیے دوسری شادی کرنے سے پہلے تین ماہواریوں کی عدت گزرنے کا تصور اسلام نے پیش کیا ہے۔ طلاق رجعی کی عدت کے دوران عورت اپنے سابقہ شوہر ہی کی بیوی رہتی ہے اور اگر اس مرد کے مطلقہ عورت کے علاوہ تین بیویاں اور ہیں تو عدت پوری ہونے سے قبل مرد دوسری شادی نہیں کر سکتا کیونکہ طلاق رجعی کی عدت کے دوران شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوبارہ نکاح کیے بغیر اُسے پھر سے قبول کر لے۔ آخری طلاق کے بعد اگر دوران عدت عورت کے حاملہ ہونے کا پتہ چل جائے تو پھر شوہر کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ بچہ کی پیدائش تک عورت کی دیکھ بھال کی ذمہ داری اپنے سر لے۔ جائز حمل کی صورت میں بچہ طلاق دینے والے شوہر ہی کا مانا جائے گا اور عورت بچے کی پیدائش تک دوسری شادی نہ کر سکے گی۔

اگر دوران عدت شوہر اپنی بیوی کو پھر سے قبول کر لیتا ہے تو طلاق منسوخ سمجھی جائے گی اور دونوں کے درمیان پھر سے ازدواجی تعلقات قائم ہو سکیں گے۔ اس طرح طلاق دینے اور عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کر لینے کی وجہ سے شوہر جب تک چاہے عورت کو اپنے ناجائز مطالبات منوانے کی خاطر اس طرح معلق رکھ سکتا ہے کہ وہ نہ تو عملاً اس کی بیوی رہے اور نہ کسی دوسرے سے شادی کر سکے۔ حالانکہ شارع نے واضح طور سے اس حرکت

کی ممانعت کی ہے۔ نیز عورت کو اس بات کی بھی اجازت دی گئی ہے کہ دو طلاقوں کے بعد اپنے شوہر کو کچھ دے دلا کر اپنی گلو خلاصی کرانی چاہے تو وہ ایسا کر سکتی ہے۔ اسلام سے پہلے بھی یہ رواج تھا کہ عورت اپنے شوہر سے مہر کے بدلے میں طلاق لے سکتی تھی۔ اس طریقہ سے جس قسم کی خرابیاں وجود میں آسکتی تھیں ان کی بنا پر قرآن نے شوہر کے لیے یہ بات نامناسب ٹھہرائی کہ وہ عورت کو مہر دے دینے کے بعد اسے واپس لے لے۔ لیکن اس رواج کی جڑیں اتنی گہری ہو چکی تھیں کہ اسے پورے طور سے ختم نہیں کیا جا سکتا تھا - اسی وجہ سے اس سلسلے میں یہ مشروط اجازت دے دی گئی کہ "اگر دونوں کو اس بات کا خوف ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مقررہ حدود کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو پھر مال کے لینے دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے"۔ جب شوہر مہر کو واپس لے لے تو پھر عورت پر سے اس کا حق اٹھ جاتا ہے اور عدت گزر جانے کے بعد وہ دوسری شادی کر سکتی ہے۔ اگر سابقہ شوہر ہی اسے اپنے پاس رکھنا چاہے تو پھر اسے نئے سرے سے نکاح کرنا ہوگا۔

ایک دوسری صورت جس میں عورت طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے یہ ہے کہ زوجین غیر مسلم ہوں اور عورت اسلام قبول کر لے لیکن شوہر اپنے پرانے مذہب ہی پر باقی رہ جائے۔ لیکن اگر بیوی اپنے مذہب پر باقی رہے اور شوہر مسلمان ہو جائے تو پھر ان دونوں کا فیصلہ جج (قاضی) کرے گا۔ تفریق کی صورت میں طلاق دینے کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان صحبت نہیں ہوئی ہے اور عدالت کے ذریعہ تفریق ہو جاتی ہے تو پھر شوہر کو مہر نہیں دینا پڑے گا۔

فقہ کی کتابوں میں عورت یا مرد کے بعض جسمانی عیوب کی بنا پر بھی فسخ نکاح کی صورتیں ملتی ہیں۔ مثلاً فریقین کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر فریق مخالف فریضۂ زوجیت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو (عدالت سے) فسخ نکاح کا حکم حاصل کر لے۔ اسی طرح معاہدہ نکاح میں مذکور شرائط کی عدم پابندی کی بنا پر بھی تفریق کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ باہمی اختلاف کا ایک سبب یہ بھی ہوا کرتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی پر کنواری نہ نکلنے کا الزام لگاتا ہے۔ چونکہ دوشیزگی کے امتحان کے رواجی طریقے اکثر و بیشتر گمراہ کن ثابت ہوئے ہیں اور لوگ اس معاملے میں کچھ جذباتی بھی واقع ہوئے ہیں اس لیے عموماً دوشیزہ دلہن کی تجربہ کار سہیلیاں اسے اس سلسلے کی دشواریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مختلف ترکیبیں پہلے سے بتا دیتی ہیں۔ حبش کے

بعض قبائل میں شادی ہونے تک دوشیزگی کو برقرار رکھنے کے لیے سوڈانی لڑکیوں کو "خول بندی" TAFI BULATIC کی مصیبت بھگتنی پڑتی ہے۔ اور اگر فرانسیسی طبیب کلاٹ بیے کی شہادت کو تسلیم کر لیا جائے تو کہنا پڑے گا کہ مصر میں پچھلی صدی تک ازالہ بکارت کا برسرعام مظاہرہ ہوتا تھا۔
عورتوں کی جانب سے فسخ نکاح کی درخواست قاضی کی عدالت میں اس بنیاد پر دی جا سکتی ہے کہ شوہر نے نکاح نامہ کی شرائط کے بموجب مہر کی ادائیگی نہیں کی ہے یا نان و نفقہ کی طرف سے بے پروائی برتی جا رہی ہے۔ غرضیکہ نکاح نامہ میں مذکور کسی بھی شرط کی طرف سے بے پروائی برتنے کی بنیاد پر فسخ نکاح کی درخواست دی جا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ ایرانی قانون کی رو سے بیوی عدالت کی اجازت سے اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ اس بنیاد پر کر سکتی ہے کہ وہ وہ نکاح نامہ کی شرط کے خلاف دوسری شادی کر رہا ہے۔ یا متعینہ مدت سے زیادہ وہ بیوی کو چھوڑے رکھتا ہے یا نان و نفقہ میں کوتاہی کرتا ہے یا اس کے ساتھ برا برتاؤ کرتا ہے۔ ترکی کے قومی سول کوڈ کی رو سے نکاح و طلاق کے معاملے میں مرد اور عورت مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہاں کے قانون میں عدالتی تفریق کی بھی ایک شق موجود ہے جو سوئس قانون سے ماخوذ ہے اور جس پر اس وجہ سے تنقید کی جاتی ہے کہ یہ شق کیتھولک عیسائیوں کے نظریۂ تقدیس نکاح کے اس رجحان کی آئینہ دار ہے جو اسلامی قانون کی رو سے قطعاً بے بنیاد چیز ہے۔
اسی طرح آقا کی اجازت کے بغیر اگر غلام خود اپنی شادی کر لے تو ایسی شادی باطل (VOID) ہوگی نیز وہ شادی بھی باطل ہو جائے گی جس میں شوہر اور بیوی نکاح کے وقت تو آزاد رہے ہوں لیکن بعد میں ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی ملکیت میں آجائے۔
اسلام میں شادی بیاہ کے موضوع سے بہت ہی قریبی تعلق رکھنے والا مسئلہ عورتوں کے نقاب اور ان کے پردہ کا بھی ہے۔ قدیم عرب میں پردہ کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں الگ الگ رواج تھے۔ بدوی عورتیں بے نقاب رہتی تھیں اور آزادانہ طور پر مردوں سے خلط ملط رکھتی تھیں۔ ان کے برخلاف شہری عورتیں با نقاب رہتی تھیں۔ قبیلہ قریش میں اصولی طور پر پردہ رائج تھا۔ چنانچہ مورخ فاکہی FACIHI کی روایت کے مطابق لوگ منگیتروں اور خریداروں کی تلاش میں اپنی ناکتخدا لڑکیوں اور باندیوں کو اچھی طرح اوڑھا پہنا کر ان سے کعبہ کا اس حالت میں طواف کرواتے تھے کہ وہ بے نقاب رہتی تھیں۔ مقصد میں کامیابی ہو جانے کے بعد وہ عورتیں مستقل طور سے پردہ کرنے لگتی تھیں۔ ممکن ہے قرآن (33: 33) میں اسی کی طرف اشارہ کرتے

ہوئے امہات المومنین سے کہا گیا ہو کہ " اے نبی کی بیویو۔۔۔ تم اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور گذشتہ دور جاہلیت کی طرح بناؤ سنگھار نہ دکھاتی پھرو" اس سے پہلے کی ایک وحی میں جو اس وقت نازل ہوئی جب رسول اللہ صلعم کو مدینہ میں پوری طاقت حاصل نہیں ہوئی تھی اور مخالفین مسلمانوں کی توہین کیا کرتے تھے، رسول اللہ کو مخاطب کرکے یہ کہا گیا ہے کہ " اے نبی آپ اپنی بیویوں، بیٹیوں اور دوسری مسلمان بیویوں سے فرما دیجئے کہ وہ گھروں سے باہر نکلتے وقت اپنی چادریں اپنے سروں پر ڈال لیا کریں اور تھوڑی سی منہ کے آگے لٹکا لیا کریں۔ اسی سورۃ میں متبعین کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ وہ آپؐ کے گھر میں وقت بے وقت اور بغیر اجازت لئے نہ چلے آیا کریں اور اگر انہیں آنحضرت کی بیویوں سے کچھ کہنا ہو تو " پردے کے پیچھے " سے گفت گو کیا کریں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم اپنے خاندان کے سلسلے میں اپنے قبیلے کے مروجہ رواج کا خیال رکھنا چاہتے تھے۔ اس کے باوجود آپ کی رشتہ دار عورتوں میں سے ایک خاتون کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ خاندانی رسم و رواج یا آپ کی خواہشات کا خیال نہیں رکھتی تھیں۔ بتایا جاتا ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہ کی ایک بھتیجی کو اپنی آزادی پر اصرار تھا اور وہ اپنے شوہر کے اعتراضات کے باوجود لوگوں کے سامنے بے نقاب آتی تھیں۔

پردے سے متعلق وحی کے آجانے کے بعد شارع نے بہتر چال چلن اور عصمت و عفت کے بارے میں جو احکامات دیئے وہ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے تھے۔ اس سلسلے میں عورتوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ اپنے شوہروں یا ممنوع الزواج قریبی رشتہ داروں کے سوا کسی اور پر اپنی زیبائش ظاہر نہ کیا کریں۔ قرآن کے الفاظ میں: " اے پیغمبر آپ مسلمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں۔ اور مسلمان عورتوں سے بھی کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں۔ اور اپنی زیبائش کو ظاہر نہ کریں مگر ہاں جو مجبوراً کھلا رہتا ہو۔ اور اپنے دوپٹے اپنے گریبانوں پر ڈال لیا کریں۔ اور اپنی زیبائش کو کسی پر ظاہر نہ کریں مگر ہاں اپنے خاوندوں پر یا اپنے باپ " وغیرہ پر۔ ان آیات کی بیضاوی نے جو تفسیر کی ہے اس سے ان کے زمانہ (۱۳ ویں صدی عیسوی) اور ان کے بعد کے زمانے کے حالات پر خاصی روشنی پڑتی ہے۔ ان کی تشریح کے مطابق عصمت و عفت کے خیال سے شرمگاہوں کو چھپانے کی ہدایت یا تو صرف وعظ و نصیحت کی خاطر ہے یا پھر ایک ایسا حکم ہے جس کی رو سے انہیں باقاعدہ چھپانا ضروری ہے۔" ابھی کچھ دنوں پہلے تک مسلمان بالعموم اس حکم کی سختی سے پیروی کرتے

تھے ۔ چنانچہ یورپی ماحول میں پرورش پانے والے یا مغربی معاشرت کی نقالی کرنے والے تھوڑے سے لوگوں کو چھوڑ کر کوئی بھی شریف مسلمان مرد مغربی انداز کا چھوٹا کوٹ اور پتلون نہیں پہنتا تھا کیونکہ اسے مسلم معاشرہ میں مناسب لباس نہیں سمجھا جاتا تھا اور عورتوں سے جو یہ کہا گیا ہے کہ وہ ظاہری حصوں کو چھوڑ کر بقیہ کی نمائش نہ کریں' اس سلسلے میں بیضاوی کا خیال ہے کہ " ظاہری حصوں سے مراد چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں کیونکہ ان کا شمار ستر (PUDENDA) میں نہیں ہوتا"۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ " اغلب یہ ہے کہ ان حصوں کی کھولنے کی اجازت بھی صرف نماز کے لیے ہے' دوسروں کی تسکین نظر کی خاطر نہیں ہے ۔ درحقیقت آزاد عورتوں کا پورا جسم ستر میں شمار ہوتا ہے اور علاج یا عدالتی گواہی کے مواقع کو چھوڑ کر کسی غیر محرم کے لیے جائز نہیں کہ وہ عورتوں کے جسم کے کسی بھی حصہ کو دیکھے "

تیسری صدی ہجری' بلکہ اس کے کچھ بعد تک' مردوں کی طرح عورتیں بھی اپنی نمازیں مسجدوں میں ادا کرنے جایا کرتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمر نے خاص عورتوں کی خاطر اجتماعی نمازوں میں ایک قرآن پڑھنے والے کا تقرر کیا تھا[۱۹۲]۔ اس وقت تک عورتوں کے لیے نقاب پوشی ضروری نہیں تھی۔ بہر حال کتب فقہ کی رو سے عورتوں کے لباس میں کم از کم ایک قمیص اور کوئی ایک ایسا لبادہ ہونا چاہیے جس سے ان کے سر اور جسم پوری طرح چھپ جائیں ۔ چہرہ' ہاتھوں اور پیروں کو کھولے رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس بارے میں بھی فقہا کی رائیں مختلف ہیں[۱۹۳]۔

جس طرح احکامات کے مکمل نفاذ کی خاطر صحف عتیق (PENTATEUCH) کے ربی (RABBINICAL) مفسرین نے حد احتیاط کو بھی دائرۂ قانون میں شامل کر لیا تھا اسی طرح مفسرین قرآن نے بھی اصل احکام خداوندی سے کچھ زیادہ ہی مطالبہ کیا ہے۔ مثلاً پردہ کے سلسلے میں انہوں نے تمام مسلمان عورتوں کے لیے وہی قانون رکھا جو قرآن کی رو سے صرف آنحضرت صلعم کی بیویوں اور لڑکیوں کے لیے مخصوص تھا۔ غالباً ان کی دلیل یہ تھی کہ چونکہ مسلمانوں کے لیے ہر معاملہ میں سنت رسول کی پیروی مستحسن ہے اس لیے حرم نبوی کے طریقوں پر تمام عورتوں کو چلنا چاہیے فقہا نے غیر محرموں کو علاج کے علاوہ نکاح کا پیام دینے کی خاطر بھی عورتوں کو دیکھ لینے کی اجازت دی ہے[۱۹۴]۔ لیکن عملاً یہ اجازت بھی منسوخ ہو کر رہ گئی ہے[۱۹۵]۔

یہ بتانا مشکل ہے کہ حرم کی ابتدا اور عورتوں کو گھروں کے اندر بند رکھنے کا رواج مسلمانوں میں کب سے شروع ہوا۔ قرآن کے اکثر ابتدائی مفسرین فارس کے رہنے والے تھے جہاں عورتیں

ایک زمانے سے گھروں کے اندر بند رہتی آئی تھیں ۔ اس وجہ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ دمشق کے اموی خلفا کے دور کے خاتمے کے قریب ان مفسرین کے خیالات کا اثر اسلام کے احکامات پر پڑنے لگا ہوگا بہرحال آنحضرت کی وفات کے تقریباً ایک سو پچاس برس بعد ہارون رشید کے زمانہ میں حرم کا رواج اپنے تمام لوازمات کے ساتھ پورے طور پر قائم ہو چکا تھا اور اونچے طبقے کی عورتیں مردوں سے الگ تھلگ زنان خوانے میں خواجہ سراؤں کی نگرانی میں رہا کرتی تھیں۔ قرون وسطی تک یہ طریقہ اتنا عام ہو چکا تھا کہ ایسے ملکوں میں جہاں عورتوں اور مردوں کے درمیان آزادانہ سماجی رسم و راہ عام تھی، اگر کوئی متقی و پرہیزگار قسم کا سیاح پہونچ جاتا تھا تو وہاں کے حالات کا مشاہدہ کر کے اسے دلی صدمہ ہوتا تھا۔ افریقی صحرائے اعظم کے نخلستان ایوالتن (IWALTAN) میں بسے ہوئے مسوفا (MASSUFA) قبیلے کے مسلمانوں کے یہاں اپینی سیاح ابن بطوطہ نے اسی قسم کا آزادانہ ماحول دیکھ کر لکھا تھا کہ:

"اگرچہ ان کی عورتیں بے پردہ رہتی ہیں اور مردوں کے سامنے آنے میں شرم و حجاب محسوس نہیں کرتیں لیکن عبادت کے معاملے میں یہ بہت سخت ہوتی ہیں یہ باہر کے لوگوں سے بھی شادی کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہیں لیکن اپنے شوہروں کے ساتھ قبیلے کو چھوڑ کر نہیں جاتیں۔ اور اگر کوئی عورت جانے پر راضی بھی ہو جائے تو اس کے اعزا و اقربا اس کی راہ میں روک بن جاتے ہیں۔ یہاں کی عورتیں اپنے رشتہ دار مردوں کی دوست اور ساتھی ہوتی ہیں۔ غیر رشتہ دار عورتیں بھی مردوں کی دوست ہوتی ہیں۔ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شوہر جب اپنے گھر میں داخل ہو تو وہ اپنی بیوی کو اس کے مرد دوست کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے پائے، لیکن اسے وہ قابل اعتراض نہیں سمجھے گا۔"[187]

ابن بطوطہ نے غالباً یہ تورتیج (TUAREGE) عورتوں کا ذکر کیا ہے جنھیں آج بھی مکمل آزادی حاصل ہے اور وہ بے پردہ رہتی ہیں[188]۔ دوسرے علاقوں میں عورتوں کے بے نقاب رہنے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ معاشی حالات نے انہیں قانون کی پوری طرح پیروی کرنے سے مجبور کر رکھا ہے۔ جہاں کہیں معاشش کی خاطر عورتوں کو گھروں میں یا گھروں کے باہر جسمانی محنت کرنی پڑتی ہو وہاں پردہ کی دشواریوں کا ذکر کرنا بے کار ہے۔ اسی باعث عرب کی بدو اور کردی عورتوں نیز اسی قسم کی دوسری عورتوں میں نقاب پوشی بس خال خال ہی پائی جاتی ہے۔ مصر کی کسان

عورتیں (فلاحین) تو عموماً صرف عشوہ گری کی خاطر اپنے چہرہ پر نقاب ڈالتی ہیں۔ اسی طرح وسطی ایشیا کی خانہ بدوش قبائلی عورتوں کی راہ میں پردہ نہ ہو تو مردوں کے ساتھ میل جول کے راستے میں رکاوٹ بنتا ہے اور نہ ہی ان کے یہاں حرم کا طریقہ رائج ہے[189] ہاں کرغیزی عورتیں شادی کے بعد پردہ کرنے لگتی ہیں[190] مسلم سوویٹ ری پبلک کا حصہ بن جانے والے وسطی ایشیا کے علاقوں میں بسے ہوئے مسلمان جو اپنے مذہبی عقائد میں بہت سخت واقع ہوئے ہیں، ایک زمانے سے پردے کی سختی سے پابندی کرتے آئے ہیں۔ اسی لیے اگرچہ سوویٹ یونین میں عورتوں کو پردہ نہ کرنے کے سلسلے میں مکمل آزادی حاصل ہے پھر بھی ان علاقوں کے مسلمانوں میں پردہ کی رسم بہت حد تک باقی ہے حتیٰ کہ بڑے شہروں میں بھی عورتیں بانقاب نظر آجاتی ہیں۔ لوگ بتاتے ہیں کہ روس میں چونکہ روایتی قسم کے برقعے نہ تو دستیاب ہوتے ہیں اور نہ ہی انہیں باہر سے منگانے کی اجازت ہے اس لیے پردہ کرنے والی عورتیں اپنے چہروں پر کوئی جالی دار کپڑا ڈالے رہتی ہیں۔

فارس کے کیسپین علاقے کی دیہاتی عورتیں نقاب بالکل نہیں پہنتیں لیکن شہروں قم ایسے مذہبی شہروں کے غریب طبقے کی عورتیں باقاعدہ نقاب پہن کر نکلتی ہیں۔ نیز شادی شدہ عورتوں اور شادی کے قابل نوجوان لڑکیوں کو پابندی کے ساتھ گھر کے اندر رہنا پڑتا ہے مشرق کی طرف ملایا میں پردے کا رواج عام طور سے نہیں ہے۔ وہاں کی عورتیں ملک کے باہر کھلے منہ جاتی ہیں۔ باہر کے کاموں میں بھی وہ اپنے شوہروں کا ہاتھ بٹاتی ہیں اور تہواروں کے مواقع پر بن ٹھن کر نکلتی ہیں۔

ولندیزی سیاح اسنوک ہرگورنجے (SNOUCK HURGRONJE) نے مکہ میں عورتوں کو مسجدوں میں، جہاں ان کے اور مردوں کے درمیان صرف ایک جالی دار اوٹ تھی، نماز پڑھتے دیکھا تھا۔ ایسا کم ہی ہوتا تھا کہ ان کے چہرے کھلے نہ رہیں لیکن چونکہ وہاں کٹر مذہبی لوگوں کی نظروں میں زلفوں کی نمائش قابل نفرین عشوہ گری کے مماثل تھی اس لیے ان کی ناراضگی کے خوف سے عورتوں کے سر ہمیشہ اتنی احتیاط سے ڈھکے رہتے تھے کہ کبھی ایک بال بھی نظر نہ آتا تھا۔ اگرچہ کتب فقہ کی رو سے حج کے دوران احرام کے اندر مردوں کے سر اور عورتوں کے ہاتھ اور چہرے کھلے رہنے ضروری ہیں[192] تاہم اونچی حیثیت کی بہت سی عورتیں کھلے منہ باہر نکلنے کی عادت نہ ہونے کے باعث اپنے چہروں کے آگے ایک خاص انداز سے پردہ سا کیے رہتی تھیں تاکہ ان کا منہ بھی ڈھکا رہے اور قانون کی ظاہری پابندی بھی ہو جائے[193]

مصطفےٰ کمال اتاترک ترکی کو "یورو پیانے EUROPEANIZATION" کے پروگرام کے ایک جزو کے طور پر وہاں کی عورتوں کے لیے نقاب پہننا ممنوع قرار دیا تھا۔ 1936 میں ایران کے رضا شاہ نے بھی اسی حکم کو اپنے لیے مثال بنایا۔ ابھی زیادہ دن نہیں گذرے جب یوگوسلاویہ میں بھی ایک قانون کے ذریعہ پردہ کے رواج کو ختم کیا گیا۔ مصر، عراق اور مغربی ایشیا کے دوسرے بڑے شہروں کی مسلمان عورتیں لگ بھگ پچاس برس سے مغربی لباس پہنے ہوئے کھلے منہ باہر نکل رہی ہیں اور ان سے سرکاری سطح پر کوئی باز پرس نہیں کی جاتی۔ اس کے برخلاف 1926 ہی سے سعودی عرب کے علماء نے عورتوں کے بے پردہ نکلنے پر پابندی عائد کردی ہے۔

بہرحال پردہ (SECLUSION) اور نقاب (VEILED) کے احکامات پر عمل نہ کرنے والی عورتوں کا شمار مستثنیات میں کیا جاتا ہے، ورنہ قرآن نے عورتوں کے اوپر مردوں کو جو بالادستی عطا کی ہے اس کے مطابق مسلمان ملکوں میں اس سلسلے میں عام طور سے عمل درآمد ہوتا ہے۔ چونکہ قوانین کی مختلف تشریحیں ممکن ہوتی ہیں اس لیے مسلمان علمانے، خاص طور سے ایسے مواقع پر جب کہ انہیں کوئی متعین حدیث بھی نہ ملی ہو، اپنے اپنے علاقوں کے رسم ورواج کو سامنے رکھ کر اسلام کے (سماجی) احکامات کی تشریح کی ہے۔ ویسے یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ کسی خاص تشریح کو سہارا دینے کی خاطر لوگوں نے حدیثیں گڑھی بھی ہیں اور ان میں سے بعض حدیثیں تو ایسی ہیں جو منشار قرآنی کے خلاف جاتی ہیں، یا کم از کم اس کی اہمیت کو گھٹا دیتی ہیں قرآن کا منشا یہ قطعاً نہیں معلوم ہوتا کہ مذہبی فرائض کی بجاآوری میں عورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے بلکہ ایک اچھی مومنہ تو قرآن کی رو سے مردوں کے مساوی ہوتی ہے، کیونکہ اسے بھی صحیح عقائد کے بدلے میں جنت کی خوش خبری دی گئی ہے۔ قرآن کی حسب ذیل آیات سے مومنین ومومنات کی صفات اور خدا کی نظروں میں ان کی یکسانیت کا پتہ چلتا ہے۔

"بلا شبہ احکام اسلامی کی تعمیل کرنے والے مرد اور احکام اسلامی کو بجالانے والی عورتیں اور ایماندار مرد اور ایماندار عورتیں، اور فرمانبردار مرد اور فرمانبردار عورتیں، اور راست باز مرد اور راست باز عورتیں اور صابر مرد اور صابر عورتیں، اور عاجزی کرنے والے مرد اور عاجزی کرنے والی عورتیں، اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والی عورتیں، اور بہ کثرت خدا کو یاد کرنے والے مرد اور بہ کثرت خدا کو یاد کرنے والی عورتیں ـــــ ان سب کے لیے اللہ تعالیٰ نے بڑی مغفرت اور بڑا ثواب

تیار کر رکھا ہے۔"

صحیح تاریخی احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلعم کی وفات کے بعد بھی ذمہ داروں کی نظروں میں تمام مسلمان بلا تفریق جنس مساوی تھے۔ چنانچہ آپ کے جانشین خلیفہ اول (حضرت) ابوبکر صدیق رضؓ نے مال غنیمت کو اپنے دور خلافت میں تمام مسلمانوں کے درمیان خواہ وہ بڈھے رہے ہوں یا جوان، آزاد رہے ہوں یا غلام، مرد رہے ہوں یا عورت، بلا تفریق مساوی طور پر تقسیم کیا تھا۔

آگے چل کر مفسرین قرآن نے جو زیادہ تر ایرانی اور ترکستانی علاقوں سے تعلق رکھتے تھے، اور جن کی نشو و نما ایسے ماحول میں ہوئی تھی جہاں مردوں کو عورتوں پر بالادستی حاصل تھی، قرآن کی واضح منشا کے برعکس احکامات کی تشریح کرتے وقت اپنے خیالات اور اپنے علاقے کے رسوم و رواج کو مسلم دنیا پر تھوپ دیے۔ اسی باعث احادیث کے ایک مستند مجموعے میں اس مفہوم کی ایک حدیث ملتی ہے کہ باشندگان جہنم میں اپنی بدعقیدگی کے باعث اکثریت عورتوں کی ہوگی۔ راسخ العقیدہ مفسرین قرآن جن میں بیضاوی کو خصوصیت حاصل ہے، اپنے خیالات میں اور عورتوں کے لیے آنحضرت صلعم کے وعدہ بہشت میں تطبیق پیدا کرنے کی خاطر یہ حدیث بھی پیش کرتے ہیں کہ مذہبی کمال کے درجہ تک پہونچنے والے اور نتیجتاً بہشت کے حقدار ہونے والے مرد تو بے شمار ہیں لیکن اس حیثیت کی عورتیں صرف چار ہیں۔

اسلام میں عورتوں کی حیثیت کا اندازہ ان کے حقوق کے مقابلہ میں غالباً ان کے فرائض مذہبی سے زیادہ بہتر طور پر لگایا جاسکتا ہے۔ قرآن کی منقولہ بالا آیت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مردوں کی طرح عورتوں سے بھی قانونی فرائض کی بجا آوری کی امید کی جاتی ہے لیکن جب کبھی بھی فرائض کی بجا آوری کے سلسلے میں عورتوں نے گھروں سے باہر نکلنا چاہا تو انہیں علما کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ اپنے کو صحیح مومن ثابت کرنے کا سب سے آسان اور بدیہی طریقہ نماز باجماعت کی پابندی ہے ابتدائی دور کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ وسلم اس کے خلاف تھے کہ عورتیں ان کے ساتھ نماز ادا کریں اور انہوں نے یہ اجازت دی تھی کہ وہ اپنے شوہروں کی اجازت سے پابندی کے ساتھ مسجد میں نماز ادا کرسکتی ہیں۔ اس حدیث کو ایک دوسری حدیث سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں رسول اللہ صلعم نے ان رکاوٹوں پر اظہار ناپسندیدگی کیا تھا جو مسجد میں نماز ادا کرنے کے سلسلے میں "اللہ کی لونڈیوں" کے راستے میں کھڑی کی جائیں۔ (دوسری صدی ہجری کے) زید بن علی کی طرف غلطی سے جو کتاب منسوب کی جاتی ہے اس میں یہ کہا گیا ہے کہ عورتوں کو باجماعت نماز

ادا کرنے کی ممانعت ہے۔ اس طرح اب مسجدوں میں نماز کی ادائگی صرف مردوں کے لیے مخصوص ہو کر رہ گئی ہے۔ ویسے بارہویں صدی عیسوی کے اسپینی سیاح ابن جُبیر نے بغداد میں وہاں کے ایک مشہور واعظ کی محفل میں عورتوں اور مردوں دونوں کی شرکت کا ذکر کیا ہے۔ شرکائے مجلس میں خلیفہ وقت کی ماں بھی تھی جو شاہی محل کی ایک جالی دار کھڑکی کے پاس بیٹھی ہوئی تھی۔ بقیہ لوگ صحن میں تھے۔ واعظ کو معزز خاتون کی موجودگی کا بھی علم تھا کیونکہ اس نے مادر خلیفہ کی شان میں کچھ مدحیہ الفاظ بھی کہے تھے جن میں اُسے "معزز ترین حجاب" اور "بڑی رحم دل سرکار" کہہ کر مخاطب کیا گیا تھا۔"

مسلم ممالک میں اب عموماً صرف عیدین کے مواقع پر عورتیں مسجدوں میں نماز ادا کرنے کے لیے آتی ہیں ہاں مکہ میں ابھی تک عورتیں پابندی کے ساتھ مسجد [حرم کعبہ] میں نماز ادا کرنے کے لیے آتی ہیں اگرچہ یہاں بھی عورتوں اور مردوں کے درمیان ایک جالی دار دیوار ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں آنیدز (Aenads) میں تورتیج قبیلے کے مرد جب ـــــ اغلباً کھلے میدان میں ـــــ نماز ادا کرتے ہیں تو عورتیں ایک طرف خاموشی سے کھڑی سنتی رہتی ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی اکثر و بیشتر مسلم ممالک میں یہی حالت ہے۔

بہرحال واقعہ یہ ہے کہ علما کی بے لچک ناپسندیدگی عورتوں کو مسجدوں سے نکال باہر کرنے میں پوری طرح کامیاب رہی ہے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ مسلمان مرد دوسروں کی رائے کے معاملے میں بہت حساس واقع ہوا ہے۔ اس لیے والدین اور شوہروں کو ہمیشہ یہ دھڑکا لگا رہتا ہے کہ کہیں ان کے گھر کی عورتیں باہر نکل کر اپنی کسی نازیبا حرکت کے باعث خاندان کی بے حرمتی کا سبب نہ بن جائیں۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ علمائے متاخرین کے خیالات کے رائج ہونے سے قبل عورتیں اپنی مجبوریوں کے باوجود بزرگی کے درجات حاصل کر چکی تھیں۔ صوفیوں اور بزرگوں کی شاید ہی کوئی ایسی سوانحی لغت ہوگی جس میں ہر حرف کے تحت ایسی بزرگ عورتوں کے ناموں کی ایک لمبی فہرست نہ مل جائے جو اپنی کرامات کے معاملہ میں اسی کتاب میں مذکور مرد صوفیوں سے کسی درجہ میں بھی کم نہ ہوں گی۔ صوفی عورتوں کے فروغ کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسلام میں منظم اور خاندانی پروہتائی یا ملاگری (PRISTHOOD) کا کوئی تصور نہیں ہے۔ ان صوفی عورتوں کی اکثریت صوفیا کے اس طبقہ سے تعلق رکھتی ہے جس نے شکل و صورت کے ظاہری اختلافات

کو کبھی بھی بہت زیادہ اہمیت نہیں دی۔ تذکرۃ الاولیا کے مصنف شیخ فریدالدین عطار نے رابعہ بصری کے بارے میں لکھا ہے:

"اگر مجھ سے کوئی سوال کرے کہ میں نے رابعہ کو مردوں کی صف میں کیوں رکھا ہے تو میں کہوں گا کہ تمام رسولوں کے سردار نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ظاہر کو نہیں دیکھتا۔ معرفت حق ظواہر میں نہیں بلکہ [خلوص] مقصد میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ اگر [حرم رسول] عائشہ صدیقہؓ سے دو تہائی ایمان کی معرفت ممکن ہے تو ان کی ایک باندی سے بھی صداقت مذہب میں سے کچھ نہ کچھ ضرور حاصل کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ راہ خدا میں ایک عورت بھی مرد ہوجاتی ہے اس لیے رابعہ کا شمار عورتوں میں نہیں کیا جاسکتا۔"

فریدالدین عطار کے اس بیان کی اہمیت اس وقت اور زیادہ نمایاں ہوجاتی ہے جب ہم اس کا مطالعہ بیضاوی کی اس رائے کی روشنی میں کرتے ہیں کہ رسالت، امامتِ مسجد اور ولایت کے درجات صرف مردوں کے لیے مخصوص ہیں۔[۳۷]

خواجہ فریدالدین عطار کو رابعہ کے نام پر لوگوں کی طرف سے تنقید و اعتراض کا جو خدشہ تھا اس سے بعد کے مسلمانوں کے اس عام رجحان کا پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کی توجہ بڑی حد تک ان عورتوں کی طرف ہوجاتی تھی جو کسی وجہ سے بھی عوامی زندگی میں نمایاں جگہ حاصل کرلیتی تھیں۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اس حدیث کو محفوظ کرلینا آسان تھا جس میں عورتوں اور مردوں دونوں کو علم حاصل کرنے پر ابھارا گیا ہے۔ لیکن اگر کبھی کوئی عورت اس حکم کی بجا آوری میں امتیاز حاصل کرنے کی کوشش کرتی تو وہ یقیناً اس درجہ پر پہنچ جاتی جہاں مخالف جنس کے ان علما کی توجہ اس کی طرف مبذول ہوجاتی جو علم کو اپنی جائداد سمجھتے تھے اور حقیقتاً یہی ہوا ہے۔ تاہم مسلمانوں میں صرف ایسی ولی عورتیں ہی نہیں گذری ہیں جن کی شہرت صرف عوامی جذبات کی مرہون منت رہی ہو، بلکہ عالم عورتیں بھی گذری ہیں۔ جنہوں نے رائج طریقوں سے پہلے علم حاصل کیا اور بعد میں شاگردوں کا مرجع بنیں اور مرد علماء نے بھی ان کی تعریف و توصیف کی۔ چنانچہ مشہور "فخر خواتین" مصنفہ شہدا بنت الاباری نے اپنی استعداد کے باعث اپنے معاصر علماء کی نظروں میں اونچی جگہ حاصل کرلی تھی۔[۳۸]

شہدا کی شہرت کا ایک سبب علم حدیث میں ان کا تبحر ہے۔ اسلامی علوم کی یہ ایک ایسی قسم ہے

جسے لوگ خالص مردوں کا میدان عمل کہہ سکتے ہیں، لیکن حقیقتاً ایسا ہے نہیں۔ ابتدائی زمانے کی بہت ساری عورتوں کا شمار ان راویانِ حدیث میں ہوتا ہے جن کا نام احادیث نبوی کی صحت کی ضمانت ہے۔ احادیث کے اکثر مجموعوں بشمول صحیح بخاری میں عورتوں کی روایت کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن دسویں صدی ہجری تک پہونچتے پہونچتے اساتذہ فن کی صف میں عورتیں خال خال رہ گئی تھیں[218]۔

عملی معاملات کے میدان میں بھی عورتوں کی صلاحیت کو کھلم کھلا کم ہی تسلیم کیا گیا ہے۔ حرم شاہی کے اندر اور تخت شاہی کے پس پشت ان کا اثر بلاشبہ بہت زیادہ رہا ہے اگرچہ باہری دنیا سے اسے شاذ و نادر ہی سند قبولیت ملی ہے۔ خلافت عباسیہ کے زمانے میں ایسی شاہی خواتین کی مثالیں ملتی ہیں جن کے اثرات تخت شاہی کے سامنے بھی محسوس کیے جاتے تھے۔ چنانچہ بغداد میں ہارون الرشید کی بیوی زبیدہ کا نام اتنا مشہور تھا کہ آج بھی ـــ غیر مصدقہ روایات کے مطابق ـــ اس کے مقبرہ کی بہت عزت کی جاتی ہے۔ اس کے لگ بھگ سو سال بعد بحیف الجثہ خلیفہ مقتدر کی ماں کا حکم پورے دار الاسلام پر جو اس وقت تک خاصا سکڑ چکا تھا، چلتا تھا۔ وہی دربار میں بیٹھ کر ناانصافیوں کا مداوا کیا کرتی تھی، درخواستیں قبول کرتی تھی، قاضیوں اور گورنروں کے کاموں کا جائزہ لیتی تھی اور شاہی فرمان پر بھی خود ہی دستخط کر دیتی تھی[219]۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلم تاریخوں میں مذکورہ بالا حیثیت کی نمایاں عورتوں کے نام اتنے کم نظر آتے ہیں کہ اگر کبھی کوئی نام سامنے آجاتا ہے تو پھر انسان کچھ نہ کچھ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور تاریخ میں عورتوں کے معاملہ میں تو یہ بات بہت حد تک درست ہے لیکن اس راہ میں اسلام کے باہر سے جو بالارادہ اور باضابطہ دشواریاں پیدا کی جاتی ہیں وہ ایسی نہیں ہیں کہ ان پر قابو نہ پایا جا سکے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام پر خارجی اثر پڑ رہا ہے تاہم دشواریاں موجود ہیں اور اس وقت تک موجود رہیں گی جب تک علمائے اسلام کا سخت گیر رویہ اس کے آگے سپر انداز نہ ہو جائے یا پھر مسلم عوام کی نظروں میں علماء کے اختیارات میں انحطاط کے باعث اس سخت گیر رویہ کی اہمیت ہی نہ ختم ہو جائے۔

باب ۳

اسلام میں بچوں کی حیثیت

عرب کے قبائلی نظام کی مختصر ترین اکائی کو "اہل" یا گھر کہتے تھے۔ یہ دراصل باپ اور اس کی اولاد پر مشتمل ایک خاندان ہوتا تھا، جس میں باپ کو سربراہ کی حیثیت حاصل رہتی تھی۔ خود ان کے اور ان کے سماج کے مفاد میں یہ ضروری تھا کہ گھر کے سب ہی متعلقین ایک سربراہ کے ماتحت رہیں۔ اسی باعث بچے کی حقیقی ولدیت بہت اہمیت رکھتی تھی۔ محمد (صلعم) کی بعثت سے پہلے عربوں میں یہ تسلیم شدہ اصول تھا کہ "بچے کا تعلق بستر سے ہوتا ہے" یعنی بچہ اس شخص کی اولاد مانا جاتا تھا جو اس کی پیدائش کے وقت اس کی ماں کا شوہر ہوتا تھا[1]۔ اسلام نے اس قانون میں یہ ترمیم کر دی کہ اگر کوئی حاملہ عورت بیوہ ہو جائے یا اس کا شوہر اسے طلاق دیدے تو وہ بچہ کی ولادت تک دوسری شادی نہیں کر سکتی اور اسلامی قانون کی رو سے ایسا بچہ اپنی ماں کے سابق شوہر کی جائز اولاد ہوگا۔

عام اصول یہ ہے کہ ایک بیاہتا عورت کا بچہ اسلامی نقطۂ نظر سے اس کے شوہر کی جائز اولاد کی حیثیت رکھتا ہے[2] بشرطیکہ بچہ کی پیدائش اور زوجین کی مباشرت کے درمیان ۶ ماہ سے کم کی مدت نہ ہو[3]۔ ایک باپ کو بہر حال یہ حق حاصل ہے کہ وہ ۶ ماہ کے اندر پیدا ہونے والے بچے کو بھی اپنی جائز اولاد کے طور پر تسلیم کر لے۔ شافعی اور حنبلی فقہ کی رو سے چونکہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت ۴ برس تک ہو سکتی ہے اس لیے اس مدت میں پیدا ہونے والا بچہ بھی سابق شوہر کی جائز اولاد کی حیثیت رکھتا ہے بشرطیکہ اس مدت کے اندر اس کی ماں نے کسی دوسرے شخص سے شادی نہ کر لی ہو[4]۔ حنفی فقہ کی رو سے یہ مدت صرف ۲ برس کی ہے[5]۔ شیعہ فقہ کسی ایسے بچے کو جائز تسلیم نہیں کرتی جو والدین کی آخری مباشرت سے ۱۰ ماہ کے بعد پیدا ہوا ہو[6]۔

اس پرانے عربی اصول میں کہ "بچے کا تعلق بستر سے ہوتا ہے" ایک حدیث نے یہ بتا کر تھوڑا سا اضافہ بھی کر دیا ہے کہ "زانی کے ہاتھ کچھ نہیں لگتا"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بچہ اسی شخص کا مانا جائے گا جو اس کی پیدائش کے وقت قانونی طور سے اس کی ماں کا شوہر ہو گا خواہ حقیقتاً وہ بچہ اس کا بھلے ہی نہ ہو۔ اس مسئلے میں شیعی فقہ نے تو بچے کو اس حد تک مراعات دی ہیں کہ ناجائز تعلق سے پیدا ہونے والا بچہ بھی عورت کے شوہر ہی کی جائز اولاد مانا جائے گا بشرطیکہ شوہر باقاعدہ لعان کے ذریعہ عورت پر کسی سے ناجائز تعلق کا الزام لگا کر بچے کو اپنا تسلیم کرنے سے انکار نہ کر دے۔[۹] اگر لعان کے بعد شوہر اپنے الزام کو اٹھا لیتا ہے اور بچہ کو اپنی اولاد تسلیم کرنا چاہتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے زناکار کسی صورت میں بھی بچے کی ولدیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔[۱۰]

ولدیت کے معاملہ میں شبہ پیدا ہو جانے کی صورت میں اسلام نے دور جاہلیت کے اس اصول کو تسلیم کیا ہے کہ قیافہ شناسوں سے مدد لی جائے جو بچے کے چہرے مہرے کو دیکھ کر اس کے باپ کا فیصلہ کریں گے۔[۱۱] امام بخاری کا کہنا ہے کہ قیافہ شناس کے فیصلے کے بعد باپ مجبور ہے کہ وہ بچے کی ولدیت کو تسلیم کرے۔[۱۲] لیکن یہ مسئلہ بہرحال اختلافی ہے

اسلامی نقطۂ نظر سے بچہ کی صحیح النسبی ثابت ہونے کے لیے باپ کا صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس نے اپنی بیوی یا لونڈی سے صحبت کی ہے۔ وراثت وغیرہ کے معاملات میں اگر ماں کو یہ ثابت کرنے کی ضرورت پڑ جائے کہ بچہ اسی کا ہے تو پھر اسے بچہ کو جنوانے والی دائی یا پیدائش کے وقت موجود کسی دوسری معتبر مسلمان عورت کو بطور گواہ پیش کرنا ہو گا۔ چونکہ اسلام میں اپنی باندیوں کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنے کی اجازت ہے اس لیے باندی کے بچے کو حلالی ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ باندی بچے کے باپ سے اپنے نکاح کا باقاعدہ ثبوت پیش کرے۔ نکاح فاسد[۱۳] (IRREGULAR MARRIAGE) کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچے صحیح النسب ہوتے ہیں بشرطیکہ زوجین یہ قبول کریں کہ انھوں نے حسن نیت یہ سمجھ کر نکاح کیا تھا کہ وہ شرعاً ایک دوسرے سے شادی کرنے کے مجاز ہیں۔ اسی طرح کسی غلطی کی صورت میں یا اس شبہہ کی صورت میں کہ بچہ نکاح کے بعد پیٹ میں آیا ہے یا اس وقت پیٹ میں تھا جب کہ عورت کسی دوسرے شخص کی لونڈی تھی، بچہ صحیح النسب مانا جائے گا۔[۱۴]

ایسی صورتیں شاذونادر ہی پیدا ہوتی ہیں جب والدین اپنے بچے کو اپنانے سے انکار کر دیں اور خصوصاً لڑکے تو بے بہا سمجھے جاتے ہیں۔[۱۵] اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر شبہہ کر کے اپنے

بچے کو اپنانے سے انکار کرنا چاہتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ بچے کے پیدا ہوتے ہی اسے اپنا تسلیم کرنے سے انکار کر دے اور انکار کے ساتھ ساتھ بیوی پر زنا کی تہمت لگا کر (زنا کے تحت بیان کردہ) اصول لعان[112] کے مطابق عدالتی تفریق کرائے۔ کوئی باپ صرف اس بنا پر بچے کو اپنا تسلیم کرنے سے انکار نہیں کر سکتا کہ وہ ناک ونقشہ میں اس سے نہیں مل رہا ہے۔ اس سلسلے میں آنحضرتؐ کے زمانہ کا ایک واقعہ کتابوں میں ملتا ہے[113] کہ ایک بدو آپؐ کے پاس یہ شکایت لے کر آیا کہ اس کی بیوی نے ایک سیاہ فام بچہ جنا ہے اس لیے وہ اسے اپنانے سے انکار کرنا چاہتا ہے۔ لیکن آنحضرتؐ نے اسے اس بات کی اجازت نہیں دی۔ اس حدیث پر ایک شارح نے یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ "رنگ کے فرق سے زنا ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے شوہر اسے طلاق دینے کا حق نہیں رکھتا۔"[114] ایک دوسری حدیث میں اس بات کی سخت ممانعت کی گئی ہے کہ کوئی شخص ناکافی بنیادوں پر[117] مولود کو اپنا ماننے سے انکار کرے۔[118]

جب سے اسلامی قوانین کا باقاعدہ نفاذ ہوا، اولاد کی صحیح النسبی کی راہ میں دشواریاں بہت حد تک کم ہو گئی ہیں۔ قانون نے ان صورتوں کی باقاعدہ وضاحت کر دی ہے جن کی رو سے نسب ثابت نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اگر کوئی بچہ شادی کے 6 ماہ کے اندر اندر پیدا ہو جاتا ہے تو ایسے بچے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ عورت کے شوہر کا بچہ نہیں ہے۔ اسی طرح جو بچہ حمل کی زائد سے زائد مدت کے بعد پیدا ہوتا ہے اسے بھی ناجائز کہا جائے گا۔ ان مواقع کے علاوہ صرف اس صورت میں بچے کو صحیح النسب نہیں کہا جائے گا (جب یہ ثابت ہو جائے کہ مرد نے یہ جانتے بوجھتے کہ اسے عورت سے جماع کرنے کا حق شرعاً حاصل نہیں تھا عورت سے جنسی تعلقات قائم کیے۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ شریعت اسلامیہ متفقہ طور سے مسلمان عورت اور غیر مسلم مرد کے ازدواجی تعلقات کو حرام قرار دیتی ہے، اس قسم کی شادیوں سے پیدا ہونے والے تمام بچے ناجائز سمجھے جائیں گے۔[119]

چونکہ ایسا شاذونادر ہوتا ہے کہ کسی نکاح کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کسی قسم کی بھی کوئی بنیاد نہ مل سکے، اس لیے مسلم ممالک میں حرامی بچوں کے ماتھے پر کلنک کا جو ٹیکہ لگا ہوتا ہے اسے قانونی بنیادوں پر بہت مشکل سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانے میں اگرچہ "رنڈی بچہ" ایک روزمرہ کی گالی بن کر رہ گیا ہے[120] لیکن لفظ "حرامزادہ" ایران کے علاوہ اور کہیں سننے میں نہیں آتا۔ اور وہاں بھی اس لفظ میں پوشیدہ ہتک کو قانون

کی پشت پناہی حاصل نہیں ہے کیونکہ عام طور سے ماں اور بچہ دونوں ہی کے لیے حرامکاری کی سزا موت ہے۔ والنڈیزی شرق الہند کے علاقہ میں اگر کوئی بچہ مشتبہ حالت میں پیدا ہوتا ہے تو قانونی یا غیر قانونی کوئی نہ کوئی صورت ایسی ڈھونڈھ نکالی جاتی ہے جس سے بچہ کو صحیح النسب تسلیم کیا جا سکے۔

اگر کسی بچے کا باپ اسے اپنی اولاد ماننے سے انکار کر دے اور شوہر کے رشتہ دار اس کے حق میں باقاعدہ ثبوت پیش کریں تو ایسا بچہ صرف اپنی ماں کی اولاد سمجھا جائے گا۔ یہ غالباً اس وجہ سے ہے کہ بچے کی صحیح النسبی کی فکر باپ کے اہل خاندان یا قبیلے والوں کو فطرتاً زیادہ ہوتی ہے اور اگر کہیں خاندانی نجابت کو باقی رکھنے کے لیے مخصوص وجوہات ہوں تو پھر اس خاندان سے تعلق کے ہر دعوی کو بہت ہی چھان پھٹک کے بعد تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں اسلام کے ابتدائی دور کی ایک مثال کتاب الاغانی میں ملتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ متوکل کے ایک درباری شاعر علی ابن جہم السامی کے خاندان والوں نے دعوی کیا کہ وہ لوگ ایک شخص ساما کے توسط سے قبیلہ قریش سے تعلق رکھتے ہیں۔ قریش کے نسابوں نے شاعر کے خاندان والوں کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ جب ساما کا انتقال ہوا تھا تو اس کی بیوہ نے ایک دوسرے قبیلہ میں شادی کر لی تھی اور اس دوسری شادی سے ایک بچہ پیدا ہوا جس کی اولاد شاعر کے خاندان والے ہیں۔

ایسے بچے کی ولدیت کے معاملے میں جسے اس کی ماں کے شوہر نے اپنا ماننے سے انکار کر دیا ہو، قانون کسی دوسرے کے دعوی کو تسلیم نہیں کرتا۔ اور بچے اور اس کی ولدیت کے دعویدار شخص کے درمیان خونی رشتہ کو نہیں مانتا۔ نتیجتاً بعض فقہا ایک مرد اور اس کی ناجائز بیٹی کے درمیان شادی کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن دوسرے خصوصاً شیعی فقہا ایسی شادی کی اجازت نہیں دیتے۔

اولاد کے نان و نفقہ کے بارے میں قرآن کے اندر چند ہی ایک قاعدے مذکور ہیں۔ اور یہ بات سمجھ میں بھی آتی ہے کہ جس سماج میں والدین یکجا رہتے ہوں وہاں اس موضوع پر قوانین وضع کرنے کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خاص طور سے ایسی صورت میں جبکہ بچوں کو انمول شے سمجھا جاتا ہو۔ قانون سازی کی ضرورت تو اس وقت پڑی جب ماں کو طلاق ہو جانے کے باعث پیچیدگیاں پیدا ہونے لگیں۔ قرآن نے اگرچہ اس امکان

کو نظر انداز کر دیا ہے کہ باپ اپنے بچوں کی دیکھ بھال میں پہلوتہی کر سکتا ہے اس کے برخلاف ماں اس شبہہ سے بالکلیہ بری نظر نہیں آتی۔ قرآن میں طلاق سے متعلق احکامات کے فوراً بعد ہی دو آیتیں بچوں کی نگہداشت سے متعلق مذکور ہیں۔ ان میں یہ کہا گیا ہے کہ ماں اپنے بچے کو کم از کم دو سال تک دودھ پلائے[۲۸]۔ اس زمانے میں ماں کا نان و نفقہ حسب مقدرت بچے کے باپ کے سر ہوگا، لیکن دونوں میں سے کسی کو بھی ان کی استطاعت سے زیادہ بوجھ اٹھانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا[۲۹]۔ پہلی آیت[۳۰] جس میں بچوں کی نگہداشت سے متعلق احکامات بیان کیے گئے ہیں اس کی رو سے بعض فقہا کے مطابق[۳۱] مطلقہ ماں بچے کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں ہے۔ اگر وہ اس ذمہ داری کو قبول کر لیتی ہے تو وہ کرایہ پر پلائی ہوئی کسی بھی انا کی طرح دودھ پلائی کے معاوضہ کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ دوسرے فقہا دوسری آیت کی بنیاد[۳۲] پر ماں کے سر خواہ وہ مطلقہ ہو یا غیر مطلقہ۔ بچے کو دودھ پلانے کی ذمہ داری ڈالتے ہیں۔ بعض دوسرے (مثلاً مالکی) فقہا کا خیال ہے کہ غیر مطلقہ ماں متعینہ مدت تک بچے کو دودھ پلانے پر مجبور ہے لیکن مطلقہ عورت کو اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اگر بچہ کسی دوسری عورت کے دودھ کو منہ نہ لگائے تو ماں کو خواہ وہ مطلقہ ہو یا غیر مطلقہ بہر صورت بچے کو دودھ پلانا پڑے گا[۳۳]۔ مختلف فقہی مسلکوں کے پیرو دوسرے مسالک پر توجہ دئے بغیر اپنے مسلک کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ یہاں یہ سمجھ لینا چاہئیے کہ قرآن میں مذکور دو برس کی مدت کو والدین کی باہمی رضامندی سے کم بھی کیا جا سکتا ہے[۳۴]۔

جب تک والدین میاں بیوی کی حیثیت سے ساتھ رہ رہے ہوں اس وقت تک دونوں کے دونوں بچوں کی پرورش اور ان کی تربیت کے ذمہ دار ہیں۔ باپ کے سر بچوں کی مادی ضروریات ہیں اور ماں ان کی جسمانی دیکھ بھال اور ذہنی اور مذہبی [illegible] کی ذمہ دار ہے[۳۵]۔ والدین میں اختلافات پیدا ہو جانے کی صورت میں چھوٹے بچوں کی حضانت کا حق ماں کو حاصل ہوگا۔ قرآن نے حضانت کی مدت کی کوئی تعیین نہیں کی ہے اسی وجہ سے مختلف فقہی مذاہب نے اس موضوع پر اپنے اپنے طریقوں سے اظہار خیال کیا ہے۔ شیعی فقہ کی رو سے دو برس کی مدت شیر خوارگی کے دوران بچہ ماں کے پاس رہے گا، بشرطیکہ ماں آزاد اور مسلمان ہو۔ دودھ چھٹنے کے بعد لڑکا تو فوراً باپ کی نگرانی میں آ جانے گا

لیکن لڑکی سات برس کی عمر تک ماں کے پاس رہے گی۔ اس کے بعد لڑکی بھی باپ کو مل جائے گی۔ اگر لڑکے کی دو برس کی عمر یا لڑکی کی سات برس کی عمر سے پہلے ہی ماں مر جائے تو یہ بچے بھی باپ کے سپرد کر دئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس مدت کے دوران شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدیتا ہے تو پھر حق حضانت باپ کو حاصل ہوگا۔ باپ کے مرجانے کی صورت میں بچے ماں کی حضانت میں رہیں گے۔[۴۵]

شافعی فقہ کی رو سے اولین سات برس تک اولاد کی حضانت ماں کو حاصل رہتی ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ سات برس کی عمر میں بچوں میں اتنی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ خود یہ فیصلہ کر سکیں کہ مستقبل میں وہ باپ یا ماں میں سے کس کے ساتھ رہنا پسند کرتے ہیں۔[۴۶] اس سلسلے میں شرط یہ ہے کہ ماں آزاد مسلمہ ہو، اس کے ہوش وحواس درست ہوں اور اسے عدالت سے کوئی سزا نہ ملی ہو، قابل اعتبار ہو اور اس کے پاس رہنے کے لیے مکان ہو اور اس نے دوسری شادی نہ کرلی ہو۔[۴۷]

مالکی فقہ کی رو سے لڑکے پر اس کے بالغ ہو جانے تک اور لڑکی پر اس کی شادی ہو جانے تک ماں کی حضانت باقی رہے گی۔ اس سلسلے میں ماں کے غیر مسلم، مطلقہ یا بیوہ ہونے کا کوئی خیال نہیں کیا جائے گا۔[۴۸]

فقہ کی کتابوں میں ان رشتہ داروں کی ایک تفصیلی فہرست ملتی ہے جو علی الترتیب بے یتیم رشتہ داروں کی دیکھ بھال کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ قرآن تو اس سلسلے میں کچھ زیادہ نہیں کہتا، لیکن مسلم سماج میں اس مسئلے نے اکثر وبیشتر سر اٹھایا ہوگا۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ باپ کا انتقال ہو جائے اور ماں کے پاس بچوں کی دیکھ بھال کا کوئی معقول ذریعہ نہ ہو۔ چونکہ اسلام کی عطا کردہ آزادی کے باوجود قبائل میں "ہم کفو شادی" (ENDOGAMY) کا عام رواج تھا جس کی رو سے یتیم یا مطلقہ عورت کے بچے قبیلہ ہی کا ایک حصہ سمجھے جاتے تھے لیکن قبیلہ بحیثیت مجموعی اپنے بچوں کی پرورش کی ذمہ داری اپنے سر نہیں لیتا تھا۔ تاآنکہ وہ خود اپنے پیروں پر کھڑے نہ ہو جائیں اور قبیلہ کے لیے ان کی اہمیت نہ ہو جائے۔ حد یہ ہے کہ اگر بیوہ یا مطلقہ عورت کسی دوسرے شخص سے شادی کر لیتی تھی تو اس کے نئے شوہر کو بھی اس کی مرضی کے خلاف اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تھا کہ وہ مزید لوگوں کے پیٹ بھرنے کی ذمہ داری اپنے سر لے۔

جہاں دگوت باہر بیاہ“ (EXOGAMY) کا چلن تھا وہاں بیوہ عورتیں اپنے کمسن بچوں کے ساتھ اپنے آبائی قبیلے میں لوٹ جاتی تھیں کیونکہ مرحوم شوہر کے قبیلہ والے ان بچوں کی ذمہ داری اپنے سر نہیں لیتے تھے اِلّا یہ کہ وہ اتنے بڑے ہوں کہ ان سے قبیلہ کو فائدہ پہونچ سکے[39]

اگرچہ یتیم اور بے یار و مددگار بچوں کے لیے پیغمبر اسلام نے بظاہر متعین قواعد نہیں بنائے لیکن مسلم سماج میں غریبوں اور مفلسوں کی دیکھ بھال کے لیے اوقاف ہوتے ہیں اور لقیط (لاوارث پائے ہوئے نومولود — کی ذمہ داری واضح طور سے پوری امت پر ہوتی ہے[40]۔

شارع نے قرآن میں بلوغت کی کوئی متعین عمر نہیں بنائی ہے لیکن اشارۃً (قرآن ۲۴ : ۵۶) یہ بتا دیا ہے کہ احتلام بلوغت کی پہچان ہے۔ فقہی مذاہب کی اکثریت کا خیال ہے کہ پندرہ برس کے لڑکے کو مرد شمار کرنا چاہئیے۔ اس خیال کی تائید میں آنحضرت (صلعم) کی طرف منسوب ایک حدیث پیش کی جاتی ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمر اپنے ایک آزاد کردہ غلام سے یہ فرماتے ہیں کہ جنگ احد کے مال غنیمت میں سے آنحضرت صلعم نے انہیں کوئی حصہ اس بنا پر نہیں دیا تھا کہ وہ اس وقت چودہ سال کے ہونے کی بنا پر جنگ میں شرکت نہیں کر سکے تھے۔ لیکن ایک سال کے بعد جب غزوۂ خندق میں مال غنیمت حاصل ہوا تو انہیں حصہ دیا گیا[41]۔

سال کی قانونی عمر ان لوگوں کے لیے ہے جن میں جسمانی طور سے بلوغت کے آثار ظاہر نہ ہوں۔ لیکن اگر اس سے پہلے ہی کسی شخص میں بلوغت کے آثار پائے جاتے ہیں تو پھر ۱۵ سال سے پہلے ہی اسے بالغ تصور کیا جائے گا۔ بشرطیکہ اس کی عمر ۹ سال سے کم کی نہ ہو۔ اسی طرح لڑکی کے معاملے میں بھی یا تو پندرہ برس کی قانونی عمر کا لحاظ کیا جائے گا یا پھر ظاہری جسمانی علامات سے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ حدود [illegible] میں داخل ہو گئی ہے یا نہیں[42]۔ امام ابوحنیفہ کی رائے میں بلوغت کی قانونی عمر ۱۸ برس ہے[43]۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ کسی کی ولایت میں ہو اور دل کو یہ اطمینان نہ ہو کہ وہ اپنی جائداد کی ٹھیک طور سے دیکھ بھال کر سکے گا تو نابالغی کی [illegible] برس کا مزید اضافہ کر دیا جائے گا۔ اس طرح ایسا شخص ۲۵ سال کی عمر میں قانونی طور پر بالغ

مانا جائے گا۔[1]

نابالغیت کے زمانے میں بچوں کو اپنی ذات یا اپنی جائداد کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس طرح وہ عملاً اپنے کسی بڑے کی سرپرستی میں رہتے ہیں۔ یہ سرپرستی تین قسم کی ہوتی ہے۔ سرپرستی کی پہلی قسم میں (جس کا ذکر اوپر ہوچکا ہے) بالکل چھوٹے بچوں کی دیکھ بھال آتی ہے جو والدین کی مشترکہ ذمہ داری ہوتی ہے، اور جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے اگر ماں کو طلاق ہوجاتی ہے تو بچے ماں کی تحویل میں ایک خاص عمر تک رہتے ہیں، جس کی مدت مختلف فقہی مذاہب کے پیش نظر ۷ سے لے کر ۹ برس تک کی ہے بچے کی ساتویں سال گرہ سے پہلے ہی اگر ماں کا انتقال ہوجائے تو بقیہ مدت کے لیے بچہ اپنی نانی اور اس کی غیر موجودگی میں پرنانی کی تحویل میں رہے گا۔ اگر یہ رشتہ دار بھی موجود نہ ہوں تو بقیہ مدت کی ذمہ داری باپ کے سر ہوگی۔ اگر ماں باپ دونوں زندہ ہوں لیکن ان میں طلاق ہوچکی ہو تو وہ فقہی مذاہب جن کے یہاں سات برس کی عمر میں بچے میں قوت تمیز پیدا ہوجاتی ہے بچے کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ رہنے کا خود فیصلہ کرے بشرطیکہ بچہ جس کے ساتھ رہنا پسند کرے وہ مسلمان عاقل و بالغ اور آزاد ہو۔ اگر ماں اپنی دوسری شادی بچے کے غیر رشتہ داروں میں کرلیتی ہے تو پھر اسے بچے کو اپنی نگرانی میں رکھنے کا حق حاصل نہیں رہے گا۔

مذکورہ بالا ولایت سے پوری طرح منسلک دوسری قسم کی ولایت ہے جس کے دائرہ میں اولاد کی شادی کا مسئلہ آتا ہے۔[2] اس قسم کے سرپرست کو اصطلاحاً "ولی" کہتے ہیں جس کے حقوق و اختیارات کا تفصیلی ذکر اوپر شادی بیاہ کے سلسلے میں ہوچکا ہے۔ اس ولایت میں باپ کو اولیت حاصل ہے اور اس کی غیر موجودگی میں باپ کا قریب ترین مرد رشتہ دار جو ولی کا درجہ رکھتا ہے۔ ولی کے لیے مسلمان اور بالغ ہونا شرط ہے۔ اگر کسی مسلمان لڑکی کا باپ عیسائی ہو تو اسے لڑکی کی شادی کرنے کا حق نہیں ہے۔

تیسری قسم کی سرپرستی نابالغوں کی جائداد کے انتظامات سے متعلق ہے۔[3] یہاں باپ کی غیر موجودگی میں دادا یا اس کا متعین کردہ کوئی شخص بچے کا ولی ہوتا ہے۔ جائداد کے ولی صرف مرد ہوسکتے ہیں، لیکن بعض فقہا کا خیال ہے کہ اگر بچے کی ماں اپنے ولی بنائے جانے کی درخواست کرے تو اس پر غور کیا جائے گا۔[4]

سرپرستی کی ان تمام قسموں میں بچوں پر باپ کا اختیار بہت زیادہ ہے۔ وہ اگرچہ انہیں غلام بناکر فروخت نہیں کرسکتا لیکن اکثر فقہا کے بقول اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی کنواری لڑکی کی شادی جس مرد سے چاہے کردے۔ اسی طرح وہ اپنی مرضی سے نابالغ لڑکوں کی بھی شادی کرسکتا ہے[۴۹] مزید برآں وہ اپنے کسی ایسے نافرمان شادی شدہ لڑکے کو جو خود اپنے پیروں پر کھڑا نہ ہو اپنے گھر سے نکال باہر کرسکتا ہے اور اسے خاندانی جائداد سے عاق کرسکتا ہے۔ اپنی جائداد کا اگرچہ وہ بلا شرکت غیرے مالک ہوتا ہے لیکن اس میں سے ایک خاص حد تک ہی وہ غیر متعلق لوگوں کے بارے میں کوئی وصیت کرسکتا ہے۔ عام طور سے اپنے اختیارات کو منوانے میں والدین کو کوئی دشواری نہیں ہوتی کیونکہ قرآن نے ان کے اس حق پر بہت زیادہ زور دیا ہے[۵۰]۔ یہی سبب ہے کہ شادی شدہ اولاد بھی بالعموم اپنے والدین کو بڑی وقعت کی نظروں سے دیکھتی ہے۔

یتیم کے ولی کو بھی کم وبیش باپ ہی کے اتنے اختیارات حاصل ہیں۔ باپ کو اپنے نابالغ لڑکے کا نکاح کردینے کا حق حاصل ہے اور یہ نکاح لڑکے کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی باقی رہے گا۔ لیکن اگر باپ کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے نکاح کی اجازت دی ہے تو بالغ ہونے کے بعد لڑکا ایسے نکاح کو نامنظور کرسکتا ہے۔ کوئی نابالغ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خود سے اپنی جائداد کے متعلق کوئی معاملہ نہیں کرسکتا۔ خود ولی کو بھی اختیار نہیں ہے کہ زیر ولایت نابالغ کی جائداد بہ اس کے مفاد کے برخلاف کوئی معاملہ کرے[۵۰]۔ ہاں قرآن اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اگر ولی حقیقتاً ضرورتمند ہو تو زیر ولایت نابالغ بچے کی جائداد سے مناسب معاوضہ لے سکتا ہے[۵۱]۔ جب یتیم بچہ بلوغت کی عمر کو پہونچ جائے تو پھر اس کی انتظامی صلاحیتوں کی طرف سے اطمینان کر لینے کے بعد جائداد اس کے سپرد کردی جائے گی[۵۲]۔ امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ اگر کسی یتیم میں انتظامی صلاحیتیں خواہ ہوں یا نہ ہوں۔ لیکن جب وہ پچیس سال کا ہو جائے گا جائداد اس کے سپرد کردی جائے گی بشرطیکہ وہ ذہنی طور سے ناکارہ نہ ہو[۵۳]۔

ابھی تک جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس کے مطابق اسلامی معاشرہ میں بچوں کی حیثیت مغربی نظام کے تحت رہنے والے بچوں سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ ہاں وراثت کے معاملے میں ان دونوں کے درمیان بہت واضح فرق ہے۔ اس موضوع

پر قرآن نے اپنے احکامات کے ذریعہ بعض وقتی ضروریات کی طرف توجہ کیے بغیر عورتوں کو بھی اپنے رشتہ داروں کا وارث بنا کر قبل اسلام کے رسم و رواج میں عظیم الشان اصلاح کی ہے۔ ایام جاہلیت میں اصولی طور پر نئی ملکیت میں صرف وہی مال واسباب آتے تھے جو دوسرے قبائل پر حملہ کر کے حاصل کیے جاتے تھے اور جن کے حاصل کرنے میں پورا خاندان یا قبیلہ اجتماعی طور سے شریک رہتا تھا۔ جب سردار قبیلہ مالِ غنیمت میں سے اپنا متعینہ چوتھائی حصہ لے لیتا تھا تو بقیہ مال ان تمام لوگوں میں مساوی طور پر تقسیم کر دیا جاتا تھا جنھوں نے اسے حاصل کرنے میں ہاتھ بٹایا ہوتا تھا۔ اس طرح ایک شخص کے مرنے کے بعد اس کے مال میں اس کا پورا قبیلہ کسی نہ کسی طور پر ملکیت کا حق رکھتا تھا۔ آنحضرت صلعم نے اسلامی وراثت کے جو اصول امت کے سامنے پیش کیے اس میں انھوں نے اس رواج کی روح کو باقی رکھا[45]۔ اسلام کے نئے قوانین میں اس بات کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ مرنے والے کی پوری جائداد کسی ایک شخص کے قبضے میں نہ چلی جائے۔ اس خدشہ کو دور کرنے کے لیے ہر لڑکے کو اس کی عمر کا لحاظ کیے بغیر والدین کی جائداد میں وراثت کا حق دیا گیا ہے۔ نیز والدین، بھائیوں، بیویوں اور لڑکیوں کے حصے بھی طے کر دئے گیے ہیں۔ قرآن نے لڑکے کو والدین کی جائداد میں سے ملنے والے حصہ کا تعین نہیں کیا ہے۔ ہاں مرنے والے کی منقولہ اور غیر منقولہ جائداد میں لڑکوں کو چھوڑ کر بقیہ تمام رشتے داروں کے حصے[46] متعین کر دئے ہیں۔ مرنے والے کی جائداد میں سے سب سے پہلے اس کا قرض ادا کیا جائے گا اس کے بعد [ایک مخصوص حد کے اندر] اس کی وصیتوں کو پورا کیا جائے گا۔ پھر جو کچھ بچے گا اسے قرآنی حصوں کے مطابق ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ قانون دانوں نے وراثت سے متعلق قرآنی حصوں کی تفصیلی جدولیں تیار کی ہیں جن کو اسلامی قانون کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے[47]۔ یہاں پر ہم صرف لڑکے اور لڑکیوں کے حقوق سے بحث کریں گے۔ کوئی بھی موصی (TESTATOR) قاعدہ کے مطابق قرض کی ادائگی کے بعد بچنے والی جائداد کے زیادہ سے زیادہ تہائی حصے کے بارے میں وصیت کر سکتا ہے[48]۔ اس کے بعد جو کچھ بچے گا۔ یا اگر اس نے کوئی وصیت نہیں کی ہے تو ادائگی قرض کے بعد جو کچھ بچے گا وہ قرآن میں مذکور ورثا کے درمیان قرآنی حصہ رسدی کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد جو کچھ بچ رہے گا وہ لڑکوں کو دیدیا جائے گا[49]۔ قرآن میں چوں کہ پلوٹھی کے لڑکے کو خاص طور

سے کوئی حق نہیں دیا گیا ہے اس لیے قانون وراثت کی رو سے تمام لڑکے اپنے باپ کی جائداد میں سے مساوی حصّہ پائیں گے۔ اگر مرنے والے نے لڑکوں کے علاوہ لڑکیاں بھی چھوڑی ہیں تو احکام قرآنی کے مطابق وہ لڑکوں سے نصف پائیں گی۔

قرآن نے ورثا کی فہرست میں لڑکیوں کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اگر مرنے والے نے کوئی لڑکا نہیں چھوڑا ہے بلکہ صرف ایک لڑکی چھوڑی ہے تو اسے قرض کی ادائگی اور وصیت کی تکمیل کے بعد بچنے والی جائداد کا نصف دیا جائے گا۔ اگر دو یا دو سے زائد لڑکیاں ہیں تو پھر جائداد کے دو تہائی حصّے میں سے وہ برابر برابر حصہ پائیں گی۔ اگر کوئی دوسرا قانونی وارث موجود نہ ہو تو بعض فقہا کے مطابق بقیہ جائداد بھی مرنے والی کی لڑکی یا لڑکیوں کو ملے گی لیکن کچھ فقہا اس رائے سے متفق نہیں ہیں۔ قانون کی رو سے حصوں کی تقسیم میں کسی غلطی کی بنا پر کسی بھی لڑکے یا لڑکی کو وراثت سے محروم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لیکن جہاں تک مسلمانوں کے عمل کا سوال ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ لڑکیوں کو شاذ و نادر ہی باپ کی جائداد میں سے حصّہ ملتا ہے۔ مثلاً مراکش کے بعض قبائل میں صرف لڑکے ہی وارث ہوتے ہیں[۹۶] اور شادی شدہ عورت کا وارث اس کا شوہر ہوتا ہے، بچے نہیں[۹۷]۔ کبابشیوں کے یہاں بھی وراثت صرف لڑکوں کو ملتی ہے۔ اور اگر لڑکے نہ ہوں تو مرحوم کے بھائیوں کو، اور وہ بھی نہ ہوں تو دوسرے جدی مرد رشتہ داروں کو ملتی ہے۔ لڑکیوں اور دوسری خواتین رشتہ داروں کو قرآن کے واضح احکامات کے برخلاف کوئی حصّہ نہیں دیا جاتا[illegible]۔ مگر اس کے باوجود انھیں اپنے حصّے میں سے کچھ نہ کچھ پانے کی امید لگی رہتی ہے۔ اسی طرح فلسطین کے بدو بھی اگرچہ ترکوں نے ان پر شرعی قوانین نافذ کرنے کی پوری کوشش کی تھی، اپنے یہاں کے رواج کے مطابق لڑکیوں کو وراثت میں حصّہ نہیں دیتے[illegible]۔

چونکہ اسلام میں جیٹھائی (خلف اکبر PRIMOGENITURE) کو کوئی حیثیت حاصل نہیں ہے اس لیے لڑکے کو خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو پوتے پر فوقیت حاصل ہے خواہ وہ پوتا اپنے دادا کے سب سے بڑے لڑکے کا خلف اکبر ہی کیوں نہ ہو[illegible]۔ اس طرح خلافت اسلامیہ کی جانشینی کے جو نقشے ہمارے سامنے ہیں ان سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر بھائی ہی یکے بعد دیگرے تخت پر بیٹھتے رہے۔ مثلاً ہارون الرشید کے تینوں لڑکے امین، مامون اور معتصم [illegible]

کی حیثیت سے تخت پر بیٹھے لیکن امین کے لڑکے کو تخت نہیں ملا، حالانکہ وہ ہارون رشید کا سب سے بڑا لڑکا تھا۔ امین نے اپنے تئیں پوری کوشش بھی کی تھی کہ مامون کے بجائے اس کا لڑکا تخت پر بیٹھے لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوسکا۔ اس کے برخلاف بعد کے خلفاء میں یہ عام رواج ہوگیا تھا کہ باپ کے بعد بیٹا تخت و تاج کا وارث ہوتا تھا۔ محمد سوئم (وفات ۱۵۹۵ء) تک خلافت عثمانیہ کے تقریباً سب ہی خلفا اپنے بعد اپنے لڑکے کو تخت پر بٹھانے میں کامیاب ہوئے۔ محمد سوئم کے بعد سب سے بڑے ہم جدی (مرد رشتہ دار) کو تخت ملنے لگا۔ شیعوں کے یہاں جیٹھائی کو کسی نہ کسی حد تک تسلیم کیا گیا ہے۔ مثلاً فارس کے قاچاری خاندان میں ہر بادشاہ نے اپنے لڑکے ہی کو تخت کا وارث بنایا۔

ابن بطوطہ نے اس کے برخلاف سلطنت تکدّا (TAKADDA) کے ایک دوسرے رواج کا ذکر کیا ہے جہاں بادشاہ کے مرنے کے بعد تخت پر قانوناً اس کے بھانجے کا حق ہوتا تھا[64]۔ یہ رواج بہت حد تک دوسرے معاملات میں توریج قبیلہ کے رسم ورواج سے ملتا جلتا ہے۔ اگرچہ اب توریج کے یہاں بھی آبائی منصب قریب قریب ختم ہوگیا ہے۔

فقہا اور مفسرین قرآن نے بعض ایسی صورتیں بیان کی ہیں جن کی رو سے ناپسندیدہ اشخاص کو وراثت سے محروم کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً قاتل کو مقتول کی جائداد سے وراثت نہیں مل سکتی خواہ یہ قتل عمداً ہوا ہو۔ یا سہواً[65]۔ اسی طرح مرتد بھی وراثت سے محروم ہوجاتا ہے۔ اور اگر کوئی وارث غلام بنالیا جائے یا وہ مذہباً غیر مسلم ہو تو اسے وراثت نہیں ملے گی[66]۔ ناجائز اولاد کو بھی باپ کی جائداد سے حصہ نہیں ملے گا۔ لیکن وہ ماں کی جائداد کا وارث ہوگا اور ماں کے دوسرے بچوں کا رشتہ دار تسلیم کیا جائے گا۔ اس طرح ایسے بچے سنی فقہ کے مطابق اپنی ماں کے رشتہ داروں کے وارث بھی ہوں گے۔ لیکن شیعہ فقہ یہ کہتی ہے کہ ایسا بچہ نہ تو اپنی ماں اور اس کے رشتہ داروں کا وارث ہوسکتا ہے اور نہ ہی وہ لوگ اس کے وارث ہوسکتے ہیں[67]۔ ہاں اگر اس کی پیدائش کے بعد باپ نے لعان کے ذریعہ اس بچے کو اپنا تسلیم کرنے سے انکار کیا ہو تب اسے اپنی ماں کی جائداد میں سے حصہ ملے گا[68]۔

اسلام میں لے پالکی (ADOPTION) کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اسلام سے پہلے عرب کے سماج میں قبیلے کے "داعیہ" (لے پالک) کو قبیلے کے دوسرے اصل ممبروں کے مثل حقوق حاصل ہوتے تھے۔ وہ مال غنیمت اور وراثت میں برابر کا حصہ پاتا تھا۔ اور جنگ میں دوسروں کی طرح شریک ہوتا تھا۔ حتیٰ کہ اس وقت لڑکیوں کو بھی گود لیا جا سکتا تھا۔ اور وہ مرد ورثا کی مخالفت کے باوجود اکثر و بیشتر وراثت میں حصہ پاتی تھیں[59] چونکہ قبیلہ بھی لے پالک کی جائداد میں سے حصہ پاتا تھا اس لیے کبھی کبھی محض اسی حیثیت سے صاحب جائداد شخص کو بھی قبیلہ کا ممبر بن جانے کی دعوت دی جاتی تھی۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ قبیلہ والوں کی اس بدنیتی کو بھانپ کر لوگ ممبر بننے سے انکار بھی کر دیتے تھے جیسا کہ گلوکار نصیبہ نے کیا تھا[60]

خود آنحضرت صلعم کے پاس بعثت سے پہلے ایک غلام زید بن حارثہ نامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ جب زید کے والد اور چچا انھیں آزاد کرانے کے لیے زر فدیہ لے کر مکہ آئے تو آپ نے زید پر یہ فیصلہ چھوڑا کہ وہ اپنے گھر جانا چاہتے ہیں یا آپ کے پاس رہنا چاہتے ہیں۔ زید نے آنحضرت صلعم کی خدمت میں رہنا پسند کیا۔ تب آنحضرت نے حاضرین کو مخاطب کر کے کہا "تم لوگ گواہ رہو کہ زید میرے لڑکے ہیں۔ میں ان کا وارث ہوں اور یہ میرے وارث ہیں"۔ اس کے بعد انھیں زید بن محمد کہا جانے لگا۔ کچھ دنوں کے بعد ایسا واقعہ پیش آیا جس سے لے پالک کی حیثیت میں نمایاں تبدیلی آگئی۔ پیغمبر خود زید کی منکوحہ سے شادی کرنا چاہتے تھے اس لیے انھوں نے زید سے اصرار کر کے ان کی بیوی کو طلاق دلوائی تاکہ وہ خود ان سے شادی کر سکیں اس واقعہ پر چہ میگوئیاں شروع ہو گئیں اور لوگ کہنے لگے کہ محمد صلعم نے ایک طرف تو اپنے بیٹے کی بیویوں سے شادی کرنے کو منع کیا ہے اور دوسری طرف خود اپنے بیٹے زید کی بیوی سے شادی کر لی ہے۔ ان الزامات کی صفائی دینے کے لیے وحی نازل ہوئی جس کی رو سے آپ کے فعل کو درست قرار دیا گیا[61]۔ ایک وحی میں یہ کہا گیا کہ پیغمبر کسی کے باپ نہیں ہیں[62] اور دوسری میں یہ بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے لے پالک کو حقیقی اولاد کا مرتبہ نہیں دیا ہے۔ اس لیے انھیں ان کے اصلی باپوں کی نسبت سے پکارنا چاہیے[63]۔ اس کے بعد زید کو پھر سے زید بن محمد کے بجائے زید بن حارثہ کہا جانے لگا[64]

حنفی فقہا نے اس قرآنی واقعہ کی تشریح کرتے ہوئے لے پالک لڑکوں کو وراثت سے محروم قرار دیا ہے اور ایسے لڑکوں پر وہ فرائض بھی نہیں عائد کیے ہیں جو حقیقی لڑکوں پر

(از روئے شرع) عائد ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں صرف اتنی بات کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ لے پالک اور گود لینے والے والدین کے درمیان شادی بیاہ کو مستحسن نہیں قرار دیا گیا ہے۔ اس پابندی کے علاوہ اور کوئی ایسی شرط نہیں ہے جو کسی آزاد بالغ مسلمان مرد یا عورت کو بشرطیکہ اس کا شوہر راضی ہو کسی بچے کو ـــــ اگر وہ سمجھدار ہو تو اس کی رضامندی سے ـــــ گود لینے سے مانع ہو۔ اگر لے پالک کے والدین یا ان میں سے کوئی ایک بھی زندہ موجود ہو تو ان کی دیکھ بھال کی ذمہ داری گود لینے والے پر قانونی نہیں بلکہ صرف ایک اخلاقی فریضہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

حنفیوں کے برخلاف مالکیوں کے یہاں لے پالک اپنے منہ بولے والدین کی جائداد کا وارث ہوتا ہے لیکن اس سلسلے میں شرط یہ ہے کہ جس بچے کو گود لیا گیا ہے وہ پہلے سے اپنے منہ بولے والدین کا وارث نہ ہو۔ یہ شرط اس خیال سے رکھی گئی ہے کہ کسی شخص کو اس کے متعینہ حصے سے زیادہ حصہ وراثت میں نہ مل جائے۔

جنوبی فلسطین کے بعض قبیلوں میں جزوی لے پالکی کا رواج ہے اس کی رو سے جب کوئی غیر متعلق شخص کچھ دنوں تک کسی گھرانے کا ممبر بن کر رہتا ہے تو وہ اس گھرانے کا ایک فرد سمجھا جانے لگتا ہے۔ وہ اس گھرانے کے کسی فرد کا وارث تو نہیں ہوتا لیکن گھرانے کی مشترکہ جائداد میں سے اسے کچھ نہ کچھ دیا جاتا ہے۔ ان کے یہاں حقیقی لے پالکی کا بھی رواج ہے اس کی رو سے لے پالک لڑکے اور منہ بولے باپ کے درمیان اسمی اور خونی رشتہ قایم ہو جاتا ہے۔ اس طرح منہ بولا باپ گویا اسے اپنا خون مانتا ہے اور اسے اپنا نام عطا کرتا ہے، اور اگر قبیلے والے راضی ہوں تو اس قسم کا لے پالک بچہ قبیلے کی کسی لڑکی سے شادی بھی کر سکتا ہے۔[۵۵]

باب ۴

اسلامی فلسفۂ قانون

غالب اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق فقہ (یعنی فلسفۂ قانون یا جورس پروڈنس) مذہب کے عملی اصول کے علم کو کہتے ہیں۔[1] اس بات کو ذرا تفصیل کے ساتھ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جو لوگ احکام خداوندی کی پیروی کو لازمی سمجھتے ہیں انھیں فقہ کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کون سے کام ضروری (واجب) ہیں، کون سے ممنوع (محظور) ہیں۔ کس کام کا کرنا مسنون (مندوب) ہے اور کون سا کام مکروہ یا صرف مباح ہے۔ اس علم کا ذریعہ قرآن و حدیث کے علاوہ فقہا کی بحثوں کے وہ نتائج ہیں جو انہوں نے قرآن و حدیث کی بنیاد پر نکالے ہیں۔[2] اصول فقہ اور علم کلام (بمعنی اذعانی = DOGMATIC اور مکتبی = SCHOLASTIC علم البیان) کے مجموعہ کو اصطلاحاً شریعت یا شرع کہتے ہیں، جس کے لفظی معنی (خدا کی سربراہی میں قائم ہونے والی حکومت الٰہیہ تک پہونچانے والی) راہ یا سڑک اور اس طرح عملاً "اسلامی قانون" کے ہیں لیکن فقہ صرف عیسائیوں کے کلیسائی قانون کی طرح نہیں ہے، کیونکہ اس کی تشریح کے مطابق اس میں ان تمام لوگوں کے مرتب کردہ قوانین شامل ہیں جو قانون بنانے کی حیثیت رکھتے تھے۔

اسلام کی نظریاتی بنیاد اس کتاب پر قائم ہے جسے قرآن کہتے ہیں۔ قرآن عربی لفظ ہے جو "قرأ" کے مادہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں "اس نے پڑھا" یا "تلاوت کی"۔ "متن کتاب" میں قرآن کا لفظ صرف ایک آیت یا ایک سورة[3] یا کئی سورتوں کے مجموعہ[4] کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم کے خیال میں قرآن "لوح محفوظ"[5] پر لکھی ہوئی "ام الکتاب"[6] میں مذکور ان "وحیوں" کے مجموعہ کا نام ہے جنھیں بوقت ضرورت[7] "روح الامین" یا جبرئیل[8] وقتاً فوقتاً زمین پر لاتے رہے ہیں۔

قرآن میں رسولؐ کو جس طرح مسلسل "پڑھنے" یا "پیغام پہونچانے" پر ابھارا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آسمانی پیغام خود خدا کا املا کرایا ہوا ہے اور اس کا مقصد "نیکوکاروں کے واسطے ہدایت" اور "ہر معاملہ میں رہبری"[9] مہیا کرنا ہے۔ قرآن کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ اس میں ماضی کی تمام صداقتوں کی روح موجود ہے اور اس سے پہلے موسیٰؑ کو بھی اسی قسم کی کتاب دی گئی تھی جس کی تصدیق جہاں جہاں ضروری ہے قرآن کرتا ہے[10]

قرآن میں بار بار وضاحت کی گئی ہے کہ اسے عربی یعنی پیغمبر کی زبان میں نازل کیا گیا ہے[11] اسی وجہ سے یہ کتاب از اول تا آخر واضح اور قابل فہم ہے[12]۔ "اور اگر ہم اس قرآن کو بجائے عربی زبان کے کسی غیر ملکی (عجمی) زبان میں کر دیتے۔ تو یہ [مخالفین یا شاید موافقین] لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں جب تک واضح نہ کی جائیں گی [ہم اسے قبول نہ کریں گے] یہ کیا بات ہے کہ کتاب عجمی اور پیغمبر عربی؟"[13]

اس وقت جو قرآن دنیا میں موجود ہے اس میں مختلف موضوعات پر مشتمل سورتیں ہیں بحیثیت مجموعی ان سورتوں میں ۔۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے صحیح ۔۔۔ وہ پند و نصائح ہیں جو مختلف اوقات میں رسول اللہ (صلعم) کی زبان سے ادا ہوئے۔ گمان غالب یہ ہے کہ نہ تو خود آپ نے اپنے ارشادات کو پہلے سے قلمبند کر رکھا تھا اور نہ ہی بعد میں اسے لکھا۔ اور اتنی بات تو مسلم روایات سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپ بذات خود امی تھے[14] بہر حال تاریخ میں ان کاتبین وحی کے نام موجود ہیں۔ جنھیں آپ نے مختلف اوقات میں قرآن کو لکھنے کے لیے نامزد فرمایا تھا۔ بایں ہمہ یہ بات مشکل ہی سوچی جاسکتی ہے کہ قرآن کے اولین حصے ان متعین مواعظ پر مشتمل ہیں جن کی پہلے سے مشق کر لی گئی تھی۔ کیونکہ ان کے پڑھنے سے سرتاسر آمد کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے اور غالباً یہ واقعہ بھی ہوگا کہ بالخصوص اعداد و شمار سے متعلق قانونی نقاط پر ۔۔۔ جنھیں حافظے میں رکھنا مشکل ہوتا ۔۔۔ کچھ تحریری یادداشتیں شروع ہی میں محفوظ کر لی گئی ہوں۔ ورنہ وحی کا بڑا حصہ تو لوگوں کے حافظوں میں محفوظ رہا ہے جسے آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد لوگوں کی یادداشت اور منتشر لکھے ہوئے کاغذات کی مدد سے باقاعدہ طور پر مرتب کیا گیا[15]

جہاں تک سورتوں کی ترتیب کا تعلق ہے اس میں سورتوں کے سائز کو مدنظر رکھتے ہوئے طویل سورتوں کو پہلے رکھا گیا ہے۔ سورہ فاتحہ کے بعد جو دعائیہ حیثیت رکھتی ہے

بڑی بڑی سورتوں کو پہلے جگہ دی گئی ہے اس کے بعد بتدریج مختصر سورتیں آتی ہیں، یہ بات یقین سے کہنا مشکل ہے کہ ہر سورۃ ایک مستقل وعظ (DISCOURSE) کی حیثیت رکھتی ہے یا مختلف مواعظ کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ بہرحال اس بات کا امکان موجود ہے کہ بعض طویل سورتیں جن میں مختلف مضامین سے بحث کی گئی ہے، ایک ہی نشست میں نازل ہوئی ہوں[14] سورتوں کو تاریخ نزول کی بنیاد پر جمع کرنے کے بجائے انھیں ان کی طوالت و اختصار کے اعتبار سے ترتیب دینے کا مطلب تاریخی ترتیب کی اہمیت سے ناواقفیت نہیں ہے کیوں کہ ہر سورت کے شروع میں ممکنہ حد تک صحت کے ساتھ یہ لکھا ہوا ملتا ہے کہ یہ سورۃ آنحضرت کے مکی دور میں نازل ہوئی تھی یا مدنی دور میں[15]

مضبوط سے مضبوط حافظہ بھی اکثر و بیشتر صرف ایک بار کی سنی ہوئی بات کو، خصوصاً اگر اس پر زیادہ دن گزر جائیں، اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ اسے ذہن میں محفوظ نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں بیشتر مواقع پر اغلاق و ابہام کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ مزید برآں کتاب کے متنی اختلافات نے معاملہ کو اور الجھا دیا ہے۔ یہ اختلافات عربی کے ناقص طرز تحریر کی وجہ سے جو اپنے اولین دور میں زبان کو قید تحریر میں لانے کا ایک ناکافی ذریعہ تھا، پیدا ہوئے۔ صرف یہی نہیں کہ اس رسم الخط میں مختصر حروف علت (SHORT VOWEL) کا جس پر عام طور سے اسما اور افعال کی تصریف کا انحصار ہوتا ہے، اہتمام نہیں ہے بلکہ اس رسم الخط میں ایسے بھی کئی ایک حروف ہیں جن کے فرق کو اگر نقطوں سے واضح نہ کیا جائے تو ان میں باہم تمیز کرنا ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کی مختلف قرائتیں ہیں جس کا بنیادی سبب ان لوگوں کا خصوصی لہجہ ہے جنھوں نے رسول سے قرآن کو سن کر اپنے الفاظ میں دہرایا۔

کہیں کہیں مفہوم بھی غیر واضح ہے۔ اس کا سبب بظاہر یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کو کبھی کبھی اہم مواقع پر اچانک فیصلے صادر کرنے پڑتے تھے اور دوسرے نزاکت کے حامل گنجلک اور ورانت ایسے مشکل مسائل کے لیے قوانین بنانے پڑتے تھے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ (صلعم) نے وحی کی شاعرانہ زبان کو ازاول تا آخر باقی رکھنے کا اہتمام کیا، حتیٰ کہ آخری دور میں جب کہ وہ قانون کے غیر شاعرانہ مسائل سے دوچار تھے بھی انداز باقی رہا۔ حالانکہ اس) وقت واضح اور صاف زبان میں گفتگو کرنے کی ضرورت تھی

مکی نیز ابتدائی مدنی سورتیں ایک ایسی جذبات انگیز خطابت سے پر ہیں جو رسول اللہ صلعم نے اپنے نئے پیروؤں کے سامنے ان کا ایمان بڑھانے کے لیے پیش کیں۔ ان سورتوں میں مخالفین کے لیے آتشیں سب وشتم ہے۔ اور دعوے کے ثبوت میں دوزخ، جنت اور یوم آخرت کی تفصیلی نقشہ کشی ہے[18]۔ قرآن میں تورات وانجیل کی حکایتوں کو دھرایا گیا ہے اور اسفار محرفہ[19] (APOCRYPHA) کے اقتباسات، ایمان بڑھانے کی خاطر، دیئے گئے ہیں۔ لیکن انھیں اتنی تبدیلیوں اور تناقض کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ اس کے پڑھنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ ادھر ادھر سے سنی سنائی کہانیوں کو دہرا رہے ہیں[20]۔ وقفہ وقفہ سے اخلاقی احکامات بھی ملتے ہیں، جن میں زہد و پرہیزگاری[21]، ایفائے عہد، صحیح گواہی[22]، درست ناپ طول[23]، اور والدین کے ساتھ اچھے[24] اور احسان مندانہ برتاؤ کی تعلیم دی گئی ہے۔ آداب وضو[25] کو بھی فراموش نہیں کیا گیا ہے[25]۔ تھوڑے تھوڑے وقفہ سے دنیا پر خدا کے کنٹرول اور اقتدار کو ثابت کرنے کے لیے تخلیق عالم کا بیان ملتا ہے۔ اس سلسلے میں نظریہ تخلیق (COSMOGONY) اور تعمیر کائنات کے موضوع پر رسول اللہ کے خیالات ملتے ہیں جو اس موضوع پر اس وقت کے اہل علم میں رائج خیالات سے مختلف نہیں ہیں[26]۔

جہاں تک مذہب، عبادت نیز صحیح مومن کے شہری حقوق و فرائض سے متعلق احکامات کا تعلق ہے تو ان موضوعات پر حسب موقع اشارات تو ملتے ہیں لیکن ضروری واضح احکامات نہیں دکھائی دیتے۔ سورہ المعارج (نمبر ۷۰) سے اس سلسلے میں ایک مثال پیش کی جا سکتی ہے:

"بے شک انسان بنایا گیا ہے بے صبرا۔ جب اس کو کوئی تکلیف پہونچتی ہے تو گھبرا اٹھتا ہے۔ اور جب اس کو فارغ البالی حاصل ہوتی ہے تو سخت بخیل ہو جاتا ہے مگر ہاں وہ لوگ (اس عیب سے بچے ہوتے ہیں)۔ جو اپنی نماز کی برابر پابندی کرتے ہیں، اور جن کے مالوں میں سوال کرنے والوں کا اور سوال سے بچنے والوں کا ایک مقرر حق ہے، اور جو روز جزا کو برحق مانتے ہیں، اور جو اپنے رب کے عذاب سے ڈرتے ہیں۔ بے شک ان کے رب کا عذاب بے خوف ہونے کی چیز نہیں ہے، اور وہ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں بجز اپنی بیویوں اور مملوکہ باندیوں کے کہ جن سے انھیں محفوظ نہ رکھنے میں ان پر کوئی ملامت نہیں۔ ہاں جو لوگ اپنی بیویوں اور باندیوں کے علاوہ

کوئی اور راہ تلاش کریں گے تو وہی لوگ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں ___ اور جو امانتوں کی حفاظت اور اپنے عہد کا پاس کرتے ہیں ۔ اور جو گواہیوں کو ٹھیک ٹھیک ادا کرتے ہیں، اور جو اپنی نماز کی حفاظت کرتے ہیں یہ لوگ عزت و احترام کے ساتھ بہشت کے باغوں میں رہیں گے۔"[۲۷]

مدنی زندگی میں بھی جہاں پر امت مسلمہ میں روزافزوں وسعت اور پورے عرب میں اسلام کی اشاعت کے باعث پیغمبر اسلام سے امید کی جاسکتی تھی کہ وہ قانون سازی کی طرف متوجہ ہوں گے، واضح ہدایات کی کمی کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ مدنی سورتیں مکی سورتوں کے مقابلہ میں زیادہ نثری (PROSAIC) ہیں تاہم ان دونوں کا موضوع کم و بیش ایک ہی ہے۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے یہی نظر آتا ہے کہ حسب سابق مومنین کو نماز پڑھنے، زکوۃ ادا کرنے[۲۸] اور یوم آخرت پر ایمان لانے[۲۹] پر مسلسل زور دیا جا رہا ہے۔ تاہم حالات نے رسول اللہؐ کو قانون سازی پر مجبور کیا۔ اس کے باوجود انھوں نے کچھ تھوڑے سے معمولی قسم کے ضابطے مقرر کرنے کے علاوہ اس سلسلے میں کچھ زیادہ کام نہیں کیا۔

اس کتاب کے ابتدائی حصے میں ہم نے قرآن کے کچھ قوانین کی طرف اشارے کیے ہیں جن کا تعلق غلامی، شادی، اور وراثت سے ہے۔ تقریباً یہ تمام قوانین مدنی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ قرآن کے ضوابطی حصوں کی نشو و نما کیوں کر ہوئی اور اسلام کی نشاۃ کے ساتھ ساتھ ان میں کس طرح اضافہ ہوا اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ڈھانچے میں ان کا کیا مقام ہے۔ اس سلسلے کی واضح مثال ان قوانین میں نظر آتی ہے جنھیں ہر مومن دوسرے تمام فرائض سے اہم سمجھتا ہے۔ اور وہ ہیں نماز، زکوۃ، روزہ اور حج۔ ان میں سے تین کے بارے میں قرآن نے خاصی وضاحت سے کام لیا ہے۔ اور چونکہ ان فرائض کا واضح ذکر قرآن میں موجود ہے اس لیے وہ پورے عالم اسلام میں جاری وساری ہیں اور فقہ کی ہر کتاب میں انھیں نمایاں مقام دیا گیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک "فرض عین" ہے جس کی ادائگی فرداً فرداً ہر شخص کے لیے ضروری ہوتی ہے بر خلاف "فرض کفایہ" کے، جو امت پر بحیثیت مجموعی فرض ہوتا ہے مثلاً خلیفہ کا انتخاب [یا

نمازِ جنازہ میں شرکت] مندرجہ ذیل تقابل سے صاف معلوم ہو جائے گا کہ ان موضوعات پر قرآن میں کس طرح بنیادی احکامات کی تشریح و تفصیل کی گئی ہے[۶۲]

۱۔ پنج وقتہ نماز

"آفتاب کے طلوع و غروب سے قبل اپنے رب کی حمد و ثنا کے ساتھ پاکی بیان کرتے رہیے اور کچھ رات میں بھی اس کی تسبیح و تقدیس کیا کیجیے ۔۔۔۔[۶۱]"

"آفتاب کے ڈھلنے کے وقت سے لے کر رات کے اندھیرے تک نمازیں ادا کیجیے۔ اور صبح کو بھی پڑھیے ۔۔۔ اور کسی قدر رات کے حصے میں بھی بیدار ہو کر نماز پڑھا کیجیے۔ یہ ایک زائد (نفل چیز ہے)[۶۲]"

"آپ دن کے دونوں کناروں اور رات کے کچھ حصوں میں نماز کی پابندی کیجیے"[۶۳]

"سب نمازوں کی حفاظت کریں اور خاص کر درمیان والی نماز کی[۶۴]"

ان آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ نماز کے سلسلے میں صرف تین وقتوں کی واضح نشاندہی کی گئی ہے۔ لیکن تعداد کی اس تعیین میں الفاظ کی تکرار کو نظر انداز کر دینا پڑے گا، حالانکہ ان الفاظ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو جانے کے باعث انھیں خاص اہمیت حاصل ہے۔ چونکہ خود الفاظ کی اپنی ایک حیثیت ہوتی ہے اور چوں کہ ہر بار جب نماز کا حکم دیا گیا تو الفاظ میں تبدیلی کی گئی اس لیے اس کا مطلب فقہا نے یہ نکالا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر بار کچھ نہ کچھ اضافہ کیا ہے۔ بہرحال، آنحضرتؐ کی وفات کے بعد لگ بھگ ایک صدی تک اس بات کا تعین نہیں ہو پایا تھا کہ حقیقتاً کتنے وقت کی نماز فرض کی گئی ہے۔ نہ ہی نماز کے اوقات کا باقاعدہ طور پر تعین ہو سکا تھا[۳۵]

اسلام کی پہلی صدی میں قوانین کی غیر یقینیت صرف نماز ہی کے سلسلے میں نظر نہیں آتی[۳۶] بلکہ روزمرہ کے مسائل میں بھی یہی بات دیکھنے میں آتی ہے۔ مثلاً حرام و حلال غذا اور تقسیم وراثت کے مسائل ان لوگوں کے ذہنوں میں بھی پوری طرح واضح نہیں تھے جنھیں درجہ استناد حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ایک لڑکے سے پوچھا گیا کہ سمندر کی لہروں سے ساحل پر آپڑی ہوئی مچھلیوں کا کھانا جائز ہے یا نہیں تو انھوں نے نفی میں جواب دیا۔ لیکن جب انھیں قرآن کی وہ آیت دکھائی گئی جس میں "سمندری کھانے"

کی اجازت دی گئی ہے[۳۷] تو انھوں نے اپنی رائے بدل دی اور کہا کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے[۳۸] اسی طرح گھوڑے کا گوشت کھانے کے بارے میں فقہا کی رائیں بہت حد تک مختلف ہیں۔ اور ابھی تک اس سلسلے میں عالم اسلام کے لیے کوئی واضح حکم نہیں دیا جا سکا ہے۔[۳۹]

مسعودی کے ایک بیان سے پتہ چلتا ہے کہ متوفی کی جائداد کی تقسیم ایسے بنیادی مسئلے میں بھی لوگ کس طرح مختلف الرائے ہو سکتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق عراق کے گورنر حجاج نے امام شعبی سے سوال کیا کہ کسی مرنے والے کی جائداد کو اس کی ماں، بہن اور دادا کے درمیان کس نسبت سے تقسیم کیا جائے گا۔ شعبی نے کہا کہ اس مسئلے میں آنحضرتؐ کے پانچ صحابیوں نے پانچ مختلف فیصلے کئے ہیں۔[۴۰]

قرآن کی تمام آیات کا مجموعی مطالعہ کرنے کے بعد آخری طور پر تین وقتوں کے بجائے پانچ وقتوں کی نماز کا تعین کہیں اس وقت جا کر ہوا جب مرکز اسلام اور رسول اللہ (صلعم) کے شہر، مدینہ کے علما کی رائے مذہبی معاملات میں باقاعدہ اثر انداز ہونے لگی[۴۱] اس سلسلے میں جو طریق کار اپنایا گیا اس کا جامع بیان تیرہویں صدی کے ایرانی مفسر بیضاوی کے یہاں مذکورہ بالا آیتوں میں سے ایک آیت (سورہ ۵۰ آیت ۳۹) کی تفسیر کے سلسلے میں پڑھا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: "حمد و ثنا کا مطلب عبادت ہے۔ اس لیے طلوع آفتاب سے قبل کی عبادت کا مطلب صبح [فجر] کی نماز ہے۔ غروب آفتاب سے قبل کی عبادت سے دوپہر [ظہر] اور سہ پہر [عصر] کی نماز کی طرف اشارہ ہے۔ رات سے مراد شام [مغرب] اور رات [عشاء] کی نمازیں مقصود ہیں" اس تشریح سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مفسر (بیضاوی) نمازوں کے سلسلے میں قرآن کی آیات سے اس طریقہ کے لیے جواز مہیا کر رہے ہیں جو ان کے زمانہ تک عام ہو گیا تھا اور جو ابھی تک رائج ہے[۴۲]

نماز کے بارے میں مزید قانون سازی وضو کے بیان میں کی گئی جس کے لیے قرآن نے حسب ذیل حکم دیا ہے:

> "اے ایمان والو، جب تم نشے کی حالت میں ہو تو اس وقت تک جب تک تم زبان سے جو کچھ کہتے ہو، اسے سمجھنے نہ لگو، نماز کے قریب نہ جاؤ۔ اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز نہ پڑھو جب تک کہ تم غسل نہ کر لو، الا یہ کہ تم

مسافر ہو۔ اور اگر کبھی تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی شخص جائے ضرورت سے فارغ ہو کر آئے یا تم عورتوں سے ملے ہو، اور پھر تم پانی پر قدرت نہ پاؤ تو ایسی حالت میں تم پاک زمین کا قصد کرو اور اپنے چہروں پر اور ہاتھوں پر مسح کر لو۔" [۴۳]

"اے ایمان والو، جب تم نماز پڑھنے کو اٹھو تو پہلے اپنے منہ کو اور کہنیوں تک اپنے ہاتھوں کو دھولیا کرو۔ اور اپنے سروں کا مسح کر لیا کرو اور اپنے پاؤں بھی ٹخنوں تک دھولیا کرو۔" [۴۴]

جہاں تک نماز میں سمت (قبلہ) کا سوال ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں بھی ابتدا ً کوئی متعین رخ نہیں تھا۔ (قرآن کہتا ہے] "خدا ہی کی ملک ہے مشرق بھی اور مغرب بھی۔ سو جہاں سے بھی تم اس کی جانب متوجہ ہو گے وہیں اللہ تعالیٰ کی توجہ موجود ہے[۴۵]) بعد میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نمازیں پڑھی جانے لگیں۔ اس میں غالباً یہ مصلحت تھی کہ یہودیوں کو اپنے سے قریب کر لیا جائے۔[۴۶] درحقیقت قرآن میں یروشلم کا نام کے ساتھ ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن سورہ بقرہ ۲ کی آیت نمبر 142 میں جس "قبلہ" کا اور سورہ نمبر ۱۷ آیت نمبر ۱ میں جس "مسجد اقصیٰ" کا ذکر کیا گیا ہے ان سے درحقیقت یروشلم ہی کی طرف اشارہ مقصود ہے۔[۴۷] بہرحال جو کچھ بھی ہو اتنی بات ضرور ہے کہ کعبہ کو نماز کے لیے قبلہ کی حیثیت سے خاصے ابتدائی زمانہ ہی میں متعین کر دیا گیا تھا۔

کتب فقہ میں تمام قرآنی احکامات کی تشریح و توضیح کی گئی ہے تاکہ ان بعید از قیاس سوالات کے جوابات بھی مہیا کئے جا سکیں جو فقہا کے سامنے آتے تھے۔ ان میں سے اکثر و بیشتر نکات کے ڈانڈے نوحہ اجتہاد سے جا ملتے ہیں۔

ذیل میں ہم کتب فقہ سے چند اہم عنوانات نقل کر رہے ہیں۔ مثلاً وضو کے سلسلے میں جو ترتیبی اعتبار سے نماز پر مقدم ہے، "مجموع الفقہ"[۴۸] میں حسب ذیل عنوانات پائے جاتے ہیں۔

نماز کے لیے وضو، غسل جنابت، تیمم وغیرہ

نماز سے متعلق حسب ذیل عنوانات ملتے ہیں۔

اذان، اوقات نماز، امامت، نماز قصر وغیرہ

اسی زمانے کی ایک دوسری لیکن نوعیت کے اعتبار سے کہیں زیادہ حنفی فقہ کی کتاب

"جامع الصغیر" مولفہ محمد بن حسن الشیبانی[79] میں نماز کے تحت حسب ذیل عنوانات ملتے ہیں۔

" وضو کو توڑنے والی باتیں؛ کن چیزوں سے وضو کیا جا سکتا ہے؛ کپڑوں، موزوں اور جوتوں کو نجس کرنے والی چیزیں؛ اگر کسی عورت کی چوتھائی ران غیر ارادی طور پر کھل جائے تو کیا نماز کا اعادہ ضروری ہے؟؛ اذان؛ اللہ اکبر کہنے کا طریقہ؛ اگر کوئی شخص اکیلے نماز ادا کر چکا ہوا ور جماعت کے وقت مسجد میں پہنچ جائے تو اسے کیا کرنا ہوگا؛ نماز کو توڑنے والی باتیں؛ دوران نماز قرآن کی تلاوت؛ نماز کے دوران ممنوع کام؛ نماز میں بھول چوک اور سجدہ سہو؛ معذوروں کی نماز؛ نماز عیدین؛ نماز جنازہ؛ شہید کو غسل دینا ضروری ہے یا نہیں؟؛ ملکیت مسجد سے متعلق قوانین "۔

فقہ کی ایک دوسری کتاب "تنبیہ" مصنفہ شیرازی[80] کو بھی یہاں پر بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس میں طہارت کے تحت حسب ذیل مضامین کا ذکر ہے۔

" پانی؛ وضو کا برتن؛ وضو کی تشریح؛ وضو کو توڑنے والی باتیں؛ غسل؛ تیمم؛ جنابت اور حالات نجاست کا خاتمہ "۔

"مجموع الفقہ" میں نماز کے تحت بیان کردہ عنوانات کے علاوہ حسب ذیل مزید عنوانات بھی ہیں۔

" ستر عورت؛ جسم، لباس اور جائے نماز کی طہارت؛ صحیح سمت قبلہ؛ نماز کے فرائض اور سنن؛ نوافل؛ سجدۂ تلاوت؛ نماز کو توڑنے والی باتیں؛ سجدوں میں بھول چوک؛ نماز کے ممنوع اوقات؛ نماز باجماعت؛ شرائط امام؛ جماعت میں امام اور مقتدیوں کی متعین جگہیں؛ معذور کی نماز؛ مسافر کی نماز؛ نماز خوف؛ جائز اور ناجائز لباس کا بیان؛ نماز جمعہ؛ خطبۂ جمعہ؛ نماز عیدین؛ نماز کسوف (سورج گرہن)؛ نماز استسقاء "۔

(آگے چل کر ہم "مجموع الفقہ" کو "الف"، "جامع الصغیر" کو "ب" اور "تنبیہ" کو "ج" لکھیں گے!)

2۔ زکوۃ

قرآن میں اگرچہ ایسی بے شمار آیتیں موجود ہیں جن میں مومنین کو زکوۃ و خیرات[101] دینے پر ابھارا گیا ہے لیکن ایک آیت بھی ایسی نہیں جس میں [illegible] سے یہ بتایا گیا ہو کہ کس شرح سے اور کتنی زکوۃ ادا کرنی ضروری ہے [illegible]

حد تک متعین جواب صرف اس آیت سے ملتا ہے[۵۲] جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مال غنیمت کا پانچواں حصہ "اللہ اور اس کے رسول، رسول کے قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا ہے"۔
قرآن میں شرح زکوۃ کی عدم تعیین پر ہمیں کوئی حیرت نہ ہونی چاہیے کیوں کہ آنحضرت (صلعم) کی وفات کے وقت تک اسلامی ریاست کا کوئی خاص تصور ابھر کر نظروں کے سامنے نہیں آیا تھا
فقہ کی کتابوں میں زکوۃ سے متعلق ملنے والے اعداد و شمار کی ضرورت تو بعد میں کہیں جا کر پڑی
بہر حال اس قسم کی حدیثوں کی کمی نہیں ہے جن میں رسول اللہ (صلعم) نے اپنے نمائندوں کو عرب کے مختلف علاقوں میں ٹیکس وصول کرنے کے لیے بھیجتے وقت متعین شرحوں کی تعلیم دی تھی[۵۳] قیاس یہ کہتا ہے کہ یہ حدیثیں سب کی سب صحیح نہیں ہو سکتیں اگرچہ اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں سے بعض متعینہ مطالبات کی داغ بیل اسلامی ریاست کے ابتدائی دور ہی میں پڑ گئی ہو۔[۵۴]

مذکورہ بالا فقہ کی تینوں کتابوں میں زکوۃ کے تحت حسب ذیل عنوانات کا ذکر ملتا ہے۔

(الف) اونٹوں، بیلوں اور بھیڑ بکریوں کی شرح زکوۃ۔ سونے چاندی کی شرح زکوۃ۔ عشری اور خراجی زمینیں؛ قرض دینے کی فضیلت؛ مستحقین زکوۃ، زکوۃ نہ دینے یا دیر سے دینے والوں پر رسول اللہ (صلعم) کی لعنت[۵۵]

(ب) جائداد پر زکوۃ؛ خمس اور نصاب زکوۃ؛ محصلین عشر سے چھپ کر بھاگنے والوں کا بیان؛ پیداوار کا عشر؛ اراضیات کے دوسرے ٹیکس اور ذمیوں کا جزیہ، معدنیات کی زکوۃ فطرہ کا بیان[۵۶]

(ج) صاحب نصاب اشخاص کا بیان؛ چوپایوں (بشمول اونٹ) کی زکوۃ، پیداوار کی زکوۃ، سکے، سامان تجارت، معدنیات اور زمین سے نکالے ہوئے دفینوں کی زکوۃ، فطرہ؛ مستحقین زکوۃ وغیرہ[۵۷]

3۔ صیام (روزہ)

روزے سے متعلق قوانین جن کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا رشتہ اسلام سے پہلے کے طریقوں سے جا ملتا ہے، خاصی حد تک جامع اور وسیع ہیں، نیز موجودہ طریقوں پر پرانے اثرات کی نشاندھی پوری طرح سے کی جاسکتی ہے۔ روزہ سے متعلق اہم نکات کا ذکر ایک آیت میں یکجائی طور سے موجود ہے:

"اے ایمان والو! جس طرح تم سے پہلے والوں پر روزہ فرض کیا گیا تھا!۔۔۔ گنتی کے چند [متعین] دنوں میں۔ لیکن جو شخص تم میں سے بیمار رہو یا سفر میں ہو تو اس کے ذمے اور دوسرے دنوں سے گنتی کا پورا کرنا ہے[58]۔۔۔۔۔۔ ماہ رمضان۔۔۔ کو جو شخص تم میں سے پائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس ماہ کے روزے رکھے، مگر جو شخص بیمار رہو یا سفر میں ہو تو اس کے ذمہ اور دوسرے دنوں سے گنتی کا پورا کرنا ہے،[59]"

اس حکم پر حسب ذیل اضافہ کیا گیا ہے۔

"روزے کی شب میں اپنی عورتوں سے تمہارے لیے اختلاط حلال کر دیا گیا ہے ۔۔۔۔۔ اور تم کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ (صبح صادق کی) سفید دھاری (رات کی) سیاہ دھاری سے نمایاں ہو جائے۔ پھر رات تک روزے کو پورا کیا کرو۔ اور جب تک تم اعتکاف کی حالت میں مساجد میں ہو تو اپنی عورتوں سے قربت نہ کرو[60]۔"

اب ہم ذیل میں مذکورہ بالا فقہ کی تینوں کتابوں سے روزہ سے متعلق عنوانات کو نقل کرتے ہیں:

"(الف) روزہ کی فضیلت؛ افطار کا بیان اور روزہ کو توڑنے والی باتیں؛ کن لوگوں کو روزہ توڑنے کی اجازت ہے؛ قصداً روزہ توڑنے کا کفارہ؛ ہلال عید دیکھنے کی گواہی، جھوٹی حلف اٹھانے کا کفارہ[61]۔"

"(ب) ایسے دن روزہ رکھنے کا بیان جب یہ شبہ ہو کہ رمضان کا مہینہ ہے یا نہیں؛ کیا ایسے لوگوں کو روزے کی قضا پوری کرنی ہوگی جو رمضان میں دن کے وقت بے ہوش ہو جائیں یا پاگل ہو جائیں یا بالغ ہو جائیں یا اسلام قبول کر لیں یا سفر پر چلے جانے کے باعث وقت مقررہ سے پہلے روزہ توڑ دیں؛ ایسے لوگوں کا جب ان

جن پر قضا و کفارہ واجب ہے، وہ لوگ جن پر قضا و کفارہ واجب نہیں ہے[62]
(ج) کن لوگوں پر روزہ فرض ہے اور کن لوگوں پر فرض نہیں ہے [یہ بحث روزہ کے عمومی عنوان کے تحت ہے] نفلی روزے اور اعتکاف[63]"

حج[9]

قرآن میں تمام دوسرے فرائض کے مقابلہ میں حج کا بیان زیادہ تفصیل سے ملتا ہے۔ اس کے آداب و رسوم خاصی تفصیل کے ساتھ قرآن میں مذکور ہیں، جو بلا شبہ معمولی سی ردوبدل کے ساتھ قبل اسلام کے جاہلی دور سے مستعار لیے گئے ہیں۔ اس فریضہ سے متعلق قرآن میں مذکور آیات حسب ذیل ہیں۔

"یقیناً سب سے پہلا گھر [عبادت خانہ] جو لوگوں کی عبادت کے لیے مقرر کیا گیا وہ یہی گھر ہے جو مکہ میں ہے[64]۔۔۔ اس میں واضح نشانیاں ہیں۔ من جملہ ابراہیم کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ اور جو اس میں داخل ہو جائے اسے امن حاصل ہے۔ اور اس گھر کا حج کرنا ان لوگوں کے ذمہ اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے جو اس گھر تک پہونچنے کی استطاعت رکھتے ہیں"[65]

"بے شک صفا اور مروہ پہاڑیاں اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہیں۔ سو جو شخص بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے تو ان دونوں پہاڑیوں کے درمیان سعی کرنے میں اس کے ذمہ ذرا بھی گناہ نہیں ہے"[66]

"حج اور عمرے کو خاص اللہ تعالیٰ کے لیے پورا پورا ادا کیا کرو۔ پھر اگر تم روک دئے جاؤ تو قربانی کا جو جانور تم کو میسر ہو وہ ادا کرو۔ اور تم اپنے سروں کو اس وقت تک نہ منڈواؤ[67] جب تک وہ قربانی اپنے ٹھکانے پر نہ پہنچ جائے۔۔۔ زمانہ حج کے چند مہینے ہیں جو معروف و مشہور ہیں۔ پھر جس نے ان مہینوں میں اپنے اوپر حج کرنا لازم کر لیا تو زمانہ حج میں نہ مباشرت جائز ہے اور نہ بے حکمی کرنا اور نہ باہم کسی قسم کا جھگڑا کرنا۔۔۔"[68]

"حج" کے عنوان کے تحت کتب فقہ میں حسب ذیل ابواب ملتے ہیں۔

"(الف) فریضہ حج بمنازل حج، حج کے دوران شکار بازی، نوجوانوں، غلاموں اور

بدکوں کا حج کرنا، حج بدل، قربانی کے وقت کی دعا؛ قربانی، قربانی کا گوشت کھانا، شکار کے جانور [کی قربانی] وغیرہ[49]"

(ب) شعائر حج کے چھوٹ جانے کا کفارہ، جامۂ احرام نہ پہننے کا کفارہ، احرام کی حالت میں شکار کرنے کا کفارہ، بال کاٹنے اور ناخون تراشنے کا کفارہ؛ [حج کے دوران مختلف غلطیوں کے کفارے]؛ حج بدل وغیرہ[50]"

"(ج) کن لوگوں پر حج فرض ہے]؛ منازل حج، احرام؛ غلط لباس کا کفارہ، مناسک حج؛ قربانی، شکار اور دوسرے جانوروں کا ذبیحہ؛ [دوران حج کی جائز] غذا، حلف[51]"

قرآن میں مذکور دوسرے احکامات عہد عتیق (OLD TESTAMENT) کی تیسری کتاب "احبار" (LEVITICUS) یا پانچویں کتاب استثنا (DEUTERONOMY) کے مضامین کی طرح اگرچہ خاصے وسیع، مگر مغرب کے نقطۂ نظر سے الہیات (THEOLOGY) شعائر مذہبی (RITUALS) اخلاقیات (ETHICS) اور معاشرتی (CIVIL) نیز تعزیراتی (CRIMINAL) قوانین کے تحت آنے کی وجہ سے بہت حد تک غیر تفصیلی ہیں۔ قرآن کے مطالعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک موضوع کے تفصیلی بیان کے دوران اچانک کسی قانونی حکم کو ایک یا دو جملوں میں پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جب بھی وحی کے ذریعہ کوئی حکم دیا جاتا تھا تو وہ دائمی نوعیت کا نہیں ہوتا تھا۔ کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم حالات کے تحت تبدیلیوں کو ناگزیر سمجھ رہے تھے اس لیے موقع کے لحاظ سے پہلے حکم کو منسوخ کرنے والی وحی آجاتی تھی۔ اس ترمیم و تنسیخ کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ حسب ضرورت احکامات میں تبدیلی کر دیتے تھے۔ اس الزام کا جواب کبھی مختلف اوقات میں وحی کے ذریعہ دیا گیا مثلاً

"اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں، حالانکہ اللہ جو حکم نازل کرتا ہے، اس کی مصلحت کو وہی خوب جانتا ہے، تو لوگ اس تبدیلی پر کہتے ہیں کہ بس تو ہی اپنے دل سے بنا لایا ہے[52]"

نیز

"کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے۔ اور اگر یہ قرآن اللہ کے سوا

کسی اور کی جانب سے ہوتا تو اس میں یہ لوگ بہت تفاوت پاتے ہیں[63]
یہ تبدیلیاں اصول نسخ کے تحت ہوتی تھی جس کی تفصیل حسب ذیل آیات قرآنی سے ہوتی ہے۔

"اللہ تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے قائم رکھتا ہے۔ اور ام الکتاب (یعنی لوح محفوظ) اسی کے پاس ہے"[64]

"اگر کسی آیت کے حکم کو ہم موقوف کر دیتے ہیں یا اس آیت کو یا د والوں کے ذہن سے بھلا دیتے ہیں تو ہم اس آیت سے بہتر یا اسی کی مثل لے آتے ہیں"[65]

موخرالذکر آیت کی جو تفسیر بیضاوی نے بیان کی ہے اس سے اسلام میں اصول نسخ کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "اس آیت سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ چونکہ ابتدائی حکم کو "اگر" کی شرط کے ساتھ محدود کر دیا گیا ہے اس لئے نسخ یا تبدیل وحی یا اس پر مشتمل کوئی دوسرا حکم، سب کا سب جائز ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ چونکہ لوگوں کی ضرورت کے تحت قوانین مرتب ہو رہے تھے اور وحی نازل ہو رہی تھی . . . اس لیے اس میں زمان و مکان کے فرق کے باعث یکسانیت نہیں ہو سکتی تھی، مثلاً ضروریات زندگی میں سے اگر کوئی چیز ایک وقت میں مفید ہوتی ہے تو دوسرے وقت وہی مضر ہو جاتی ہے۔"[66]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب قرآن کو باقاعدہ طور پر مرتب کیا گیا تو بدقسمتی سے اس میں ناسخ اور منسوخ دونوں آیتوں کو باقی رکھا گیا کیوں کہ صرف آنحضرت ؐ ہی اس بات کا فیصلہ کر سکتے تھے کہ کن آیات کا باقی رکھنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس جگہ قرآن یہ کہتا ہے کہ کسی طرف بھی رخ کر کے عبادت کی جا سکتی ہے اسی جگہ فوراً ہی یہ حکم بھی ملتا ہے کہ نماز کے وقت سب کا رخ مکہ کی طرف ہونا چاہئے۔[67] بیضاوی نے جہاں ضروریات زندگی کی بات کی ہے وہاں ممکن ہے کہ ان کے سامنے امتناع شراب کا حکم رہا ہو[68] حالانکہ ایک وقت شراب کو جو کھجور سے بنتی ہے، نہ صرف "صحت بخش غذا" کہا گیا تھا[69] بلکہ س کا ذکر جنت کی نعمتوں کے سلسلے میں کیا گیا تھا[70]، ایسی جنت جہاں شراب،

آبِ مصفّٰی، دودھ اور خالص شہد کی نہریں ہوں گی[۸۱]

سماجی اہمیت کے مسائل مثلاً وراثت، زناکاری کی سزا، وغیرہ ایسے مواقع ہیں جہاں فلسفہ نسخ واضح طور سے نظر آتا ہے۔ مثلاً ایک موقع پر آنحضرتؐ نے یہ وحی سنائی کہ "جو لوگ تم میں سے مرنے لگیں اور اپنے پیچھے اپنی بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ اپنی بیویوں کے حق میں ایک سال تک خرچ دینے اور ان کو گھر سے نہ نکالنے کی وصیت کر جائیں"[۸۲] یہ حکم بعد میں اس آیت کے ذریعہ تبدیل کر دیا گیا جس میں کہا گیا ہے کہ مرنے والے کے کوئی اولاد نہ ہو تو بیویوں کو متوفی شوہر کی جائداد کا چوتھائی حصہ ورنہ آٹھواں حصہ ملے گا۔[۸۳] اس سلسلے میں والدین اور رشتہ داروں کے لیے جو مجمل حکم پہلے دیا گیا تھا[۸۴] اسے بعد میں متعین طور سے بیان کر کے وراثت میں ان کے حصے مقرر کر دیے گیے۔[۸۵]

زناکاری کی سزا کے بارے میں ہم پہلے بحث کر چکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ مسلم مفسرین نے کس طرح دو آیتوں میں تطابق پیدا کیا جن میں سے ایک آیت میں تو یہ کہا گیا تھا کہ زناکاری کی سزا موت ہے[۸۶] اور دوسری میں اسے گھٹا کر سو درّے[۸۷] مقرر کر دیے گیے۔[۸۸]

قرآن میں اس قسم کے تناقض اور تضاد میں تال میل پیدا کرنے کے لیے قانون کے ایسے عالموں اور شارحوں کی ذہنی صلاحیت درکار تھی جو روزمرہ کی زندگی میں سہولت بہم پہنچانے کی خاطر اپنی منطقی اور کلامی صلاحیتوں سے کام لے سکیں۔ اسی لیے بعد کے فقہا نے یہ بحث کی ہے کہ نسخ صرف ایک قانون کو دوسرے قانون سے بدل دینے ہی کو نہیں کہتے بلکہ اس کے ذریعہ رائج قانون میں اضافہ یا اس کی مزید تنسیخ بھی مقصود ہوتی ہے۔[۸۹]

بہر حال قانون کو نافذ کرنے والوں کی راہ میں قرآن کی باہم متناقض ہدایات کی اہمیت ان دشواریوں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ نہیں تھیں جو انھیں عملی ضروریات کے میدان میں قرآنی قوانین کی باعث محسوس ہوتی تھیں۔ آنحضرتؐ کی وفات کے بیس سال کے اندر ہی اندر دریائے سندھ سے لے کر بحر الکاہل کے درمیان خاصے بڑے علاقے کو ان عرب قبائلیوں نے روند ڈالا تھا جن میں سے اکثر وبیشتر صرف

مال غنیمت کے لالچ میں نکل کھڑے ہوتے تھے۔ تقریباً ہر ایک مفتوحہ علاقہ میں فاتحین کو ایسی تہذیب سے واسطہ پڑا جو اگرچہ ان کی اپنی تہذیب سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ تھی لیکن اس سلسلے میں ان کی مقدس کتاب میں شاذ و نادر ہی ہدایات درج تھیں۔ اسی لیے رومی اور فارسی صوبوں کی تہذیب اور وہاں کے تمدن سے عہدہ برا ہونے کے لیے عرب قائدین کو اپنی ذہنی اپج سے کام لینے پر مجبور ہونا پڑا۔ ان صوبوں کے مسلمان گورنروں کے سامنے جب نت نئے سیاسی اور سماجی مسائل آئے اور انھوں نے ان کے بارے میں قرآن میں واضح ہدایات نہ پائیں تو مجبور ہو کر انھیں مقامی رسم و رواج کو اپنانا پڑا، یا پھر دشواریوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے اپنی عقل سلیم پر بھروسہ کرنا پڑا۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ فتوحات کے ابتدائی دنوں میں مسلمان گورنروں اور فوجی افسروں نے ضروریات کے وقت بے خطر اپنی عقل کا استعمال کیا ہوگا۔ اس قیاس کے ثبوت میں کچھ تاریخی حقائق بھی ملتے ہیں۔ مثلاً ایک بار حضرت عمر ابن عبدالعزیز (717 - 720) کے زمانہ میں مصر کے قاضی نے خلیفہ کے پاس ایک ایسا مقدمہ بھیجا جس میں ایک نوجوان نے ایک خاص انداز سے کسی نوجوان لڑکی پر خراب نیت سے حملہ کیا تھا۔ جواب میں خلیفہ نے لکھا کہ ایسے مقدمہ کی اس سے پہلے کوئی نظیر دستیاب نہیں ہے اس لیے قاضی خود اپنی عقل استعمال کرے۔[90] عقل کے ایسے استعمال کو فقہ کی اصطلاح میں "رائے" کہتے ہیں۔ بعد میں ایک حدیث کے ذریعہ رائے کے استعمال کو سند جواز عطا کر دی گئی جس میں کہا گیا ہے کہ مقدمات کے فیصلوں کے وقت وحی کی غیر موجودگی میں رسول اللہ اپنی صوابدید سے کام لیتے تھے۔[91]

دوسری صدی ہجری میں جب عجمی مسلمانوں کی تعداد میں معتدبہ اضافہ ہوا اور انھوں نے پوری گرم جوشی کے ساتھ اسلام کے مطالعہ کی طرف توجہ دی تو ان کے تقویٰ نے انھیں مجبور کیا کہ مذہب سے متعلق ہر قسم کے احکام و قوانین کے لیے وہ قرآن کو سرچشمہ تصور کریں۔ نتیجتاً رائے کے آزادانہ استعمال کو یہ کہہ کر محدود کر دیا گیا کہ رائے کو قرآنی نظائر پر مبنی ہونا چاہیے۔ اگر کسی مسئلے میں قرآن سے کوئی نظیر نہ ملے ـــــ اور یقین یہ تھا کہ قرآن میں ہر مسئلے کا حل ضرور مل جائے گا ـــ تو پھر اس سے ملتے جلتے

مسائل کے لیے قرآنی نظیر تلاش کی جائے۔ اس طرح اسلامی فقہ کے چار مآخذ میں سے دوسرا ماخذ قیاس وجود میں آیا۔ بنیادی ماخذ تو ظاہر ہے کہ قرآن ہی تھا۔

فارسی النسل عالم ابوحنیفہ (وفات 767ء) کو اصول قیاس کا بانی کہا جاتا ہے۔ آپ کوفہ (عراق) میں پیدا ہوئے تھے اور دور اموی کے آخری دنوں میں جب امویوں اور عباسیوں میں خلافت کے لیے نزاع چل رہی تھی تو آپ نے عباسیوں کے دعوائے خلافت کو صحیح سمجھتے ہوئے ان کا ساتھ دیا۔ آپ نے اپنے پیچھے ایسے شاگرد چھوڑے جو بعد میں مذہب حنفی کے نام سے مشہور ہونے والے فقہ اسلامی کے قدیم ترین مکتب فکر[92] کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ خود امام ابوحنیفہ نے کوئی باقاعدہ دستور نہیں مرتب کیا نہ ہی آپ نے کوئی فقہی یا قانونی مجموعہ تحریری شکل میں چھوڑا کیونکہ آپ عمومی اصولوں سے بحث کرنے کے بجائے کسی مسئلے پر صرف اسی وقت لب کشائی کرتے تھے جب وہ باقاعدہ طور پر آپ کے سامنے پیش کیا جاتا تھا۔ آپ کے ملفوظات کے ایک مجموعے سے جسے آپ کے شاگردوں نے مرتب کیا تھا یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قانون کے عملی پہلوؤں پر بہت کم توجہ دیتے تھے۔ اس خیال کی تائید آپ کے بارے میں ابن خلکان کی اس رائے سے بھی ہوتی ہے کہ ”ویسے تو آپ عام طور سے خاموش رہتے تھے لیکن جب کسی مسئلے پر آپ بولنا شروع کرتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ الفاظ کا ایک سیلاب ہے جو بہتا چلا آرہا ہے۔“[93]

امام ابوحنیفہ کے خیال میں اصول قیاس صرف اسی کا نام نہیں ہے کہ قرآن کے منقولہ الفاظ اور درپیش مسائل میں لفظی موافقت تلاش کی جائے۔ بلکہ وہ الفاظ کے پردے میں پوشیدہ احکام قرآنی کی علت یا سبب کے جاننے پر زور دیتے تھے۔ اس طرح ضروری تھا کہ احکام قرآنی کی بنیاد پر بنائے گئے فروعی احکامات میں بھی قرآن و حدیث میں مذکور قرآن کی علت پائی جائے۔ مثلاً چونکہ قرآن نے انگور کی شراب (خمر) کو نشے کے سبب سے حرام قرار دیا ہے اس لیے جب قیاس کی بنیاد پر کھجور سے کشید کی ہوئی عرق کو حرام قرار دیا جائے تو ضروری ہے کہ اس کی بنیاد نشہ ہو۔[95]

امام ابوحنیفہ کے بعض شاگردوں نے قیاس اور رائے کو اس وجہ سے سند جواز

عطا کی کہ ان کے نزدیک ہر قسم کے فروعی قوانین کی بنیاد متنِ قرآن میں موجود تھی۔ بعض دوسرے لوگوں کے نزدیک صرف بنیادی مسائل سے تعلق رکھنے والے قوانین میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اور دینی قوانین چونکہ پوری وضاحت سے ذکر کردیے گئے ہیں اس لیے ان میں قیاس آرائی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ان دونوں گروہوں میں سے کسی ایک کا بھی ساتھ پوری طرح سے نہیں دیتے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ قرآن میں سماجی زندگی سے متعلق چند بنیادی قوانین کا ذکر کیا گیا ہے، تمام قوانین کا احاطہ اس میں نہیں کیا گیا ہے۔ انھیں بنیادی قوانین کو پیش نظر رکھ کر قیاس کے اصول پر نئے ضوابط اور قوانین وضع کیے جائیں گے۔ مثلاً قرآن میں چوری یعنی "خفیہ طریقہ سے دوسروں کی چیزوں پر قبضہ کرلینے"[96] کے سلسلے میں سزا کا ذکر موجود ہے[97]۔ لیکن چوری کرنے کی نیت سے نقب زنی کے سلسلے میں قرآن خاموش ہے۔ اب اس کا فیصلہ صرف قیاس کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے کہ اول الذکر کی طرح آخرالذکر کی سزا بھی قطع ید ہے[98]۔

ایک مستند کتاب[99] کے مطابق "حقیقت یہ ہے کہ قیاس کے ذریعہ ہمیں صرف صحابہ کرام کے واضح اور روزمرہ کے اعمال میں پوشیدہ اسباب وعلل کا پتہ چلتا ہے . . . بہرحال قیاس کا اطلاق قدیم رسم ورواج اور فطری امور پر نہیں ہوتا۔ اسی باعث قیاس کے ذریعہ عورتوں کے مقررہ ایام یا زمانہ حمل وولادت کی اقل ترین مدت کو طے نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ان باتوں کی تفصیلات کا پتہ قرآن کے متن سے نہیں معلوم کیا جاسکتا۔ اسی طرح ایک زمانے سے چلے آرہے قوانین پر بھی قیاس کا اطلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ ان قوانین میں بعض ایسے بھی ہیں جن کی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی مثلاً قاتل کے رشتہ داروں پر خوں بہا کی ذمہ داری ڈالنا۔ اسی طرح کسی منسوخ قرآنی حکم کو قیاس کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔"

"رائے" پر بھروسہ کرنے کی وجہ سے اختلافات بھی پیدا ہوئے۔ حد یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہ کے قریبی شاگردوں نے اکثر مواقع پر قیاس اور رائے کے معاملہ میں استاد کی بات کو بلاچون وچرا تسلیم کرنے سے انکار کردیا ایسے اختلافات کی کئی مثالیں امام ابویوسف کی کتاب الخراج میں دیکھی جاسکتی ہیں، جسے انھوں نے اپنے مربی خلیفہ ہارون الرشید کی خاطر مرتب کیا تھا۔ اس سلسلے میں ایک خاص مقدمہ بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ مقدمہ

یہ تھا کہ اگر کسی شخص نے لاوارث بنجر زمین کو اپنی محنت سے قابل کاشت بنایا ہے تو وہ اس کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابو یوسف کا کہنا تھا کہ بنجر زمین کا مالک وہی شخص ہوتا ہے جو اسے قابل کاشت بنائے، حالانکہ امام ابو حنیفہ کی رائے اس کے خلاف تھی۔ انھوں نے اس سلسلے میں یہ شرط لگائی تھی کہ امام، خلیفہ کی اجازت کے بغیر ملکیت کی کاروائی مکمل نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں ایک حدیث بھی اس قسم کی موجود تھی جس سے امام ابو حنیفہ کی رائے کی تائید ہوتی تھی۔ لیکن امام ابو یوسف کا کہنا تھا کہ ان کے استاد نے ایک ہی قطعہ زمین پر مختلف دعویداروں کی موجودگی میں فیصلہ کی خاطر خلیفہ کی اجازت کی شرط لگائی تھی۔ لیکن اگر صرف ایک ہی دعویدار ہو تو پھر اجازت ضروری نہیں ہے۔

بظاہر اگرچہ ججوں کی ذاتی رائے کے آزادانہ استعمال میں قانون سے غلط فائدہ اٹھائے جانے کا خطرہ پوشیدہ ہے لیکن یہ خطرہ اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب یہ طے کر دیا جائے کہ کوئی قیاس اس وقت تک مستند نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر اس زمانے کے علماء کا اجماع نہ ہو جائے۔ بہر حال اس طرح خاصی بحث و مباحثہ کے بعد قیاس کو بھی قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کی چار بنیادوں میں سے ایک بنیاد کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔

قیاس میں ایک خطرہ یہ بھی ہے اس سے مغالطہ بازی (CAUSISTRY) کی ہمت افزائی ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسف کی مثال پیش کی جا سکتی ہے جو مصلحت کی خاطر قوانین کو موڑ توڑ کر پیش کرنے میں اس حد تک شہرت رکھتے تھے کہ خود ان کے اہل مذہب ان کے فیصلوں اور ان کی روایت کردہ حدیثوں کو بلا جھجک قبول کرنے سے بچا کرتے تھے۔ ابن خلکان نے طبری کے حوالے سے کہا ہے کہ ابو یوسف کی روایت کردہ حدیثوں کو محدثین شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے کیونکہ وہ رائے کے استعمال کے شوقین تھے اور اس کے ذریعہ نئے نئے قوانین اخذ کیا کرتے تھے۔ امام ابو یوسف نے اپنے استاد کے برخلاف ہوئے اس اصول کو خاص طور پر اپنا لیا تھا کہ مقامی رسوم و رواج اور عادات بھی اسلام کے عمومی قوانین کا ایک حصہ ہوتی ہیں۔ اس اصول کے باعث انھیں قوانین کی تشریح میں کھلی چھوٹ مل جاتی تھی۔ اس اصول کا اطلاق نو مسلموں پر ہوتا ہے جس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اگر کبھی اصول قیاس کو اپنانے سے کوئی ایسا نتیجہ نکلتا ہے جو عادات کے

مناسب نہیں ہے تو استحسان کے ذریعہ اس سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ مثلاً:

فرض کیجیے کہ کسی دارالحرب کا سفیر یا کوئی دوسرا شخص اس وعدہ پر دارالاسلام میں آتا ہے کہ یہاں اس کی جان محفوظ رہے گی۔ اور اس کے بعد وہ سرقہ یا زناکاری کے الزام میں ماخوذ ہوتا ہے تو ہمارے بعض فقہا یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو قانون کے مطابق سزا دی جائے گی لیکن مصنف (ابو یوسف) کا خیال ہے کہ چونکہ ایسا شخص عام ذمیوں کی طرح دارالاسلام میں مقیم نہیں تھا اس لیے اس پر ہمارے قوانین کا اطلاق نہیں ہو سکتا.... بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے عام طریقہ کے مطابق برتاؤ کیا جائے گا اور اسے اپنے جرم کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کا سامان چرایا ہوتا تو اس مسلمان کا ہاتھ کاٹا جاتا۔ لیکن میرے خیال میں صحیح بات وہی ہے جو میں نے کہی ہے۔[101]

قیاس کی ایک اور مثال جو احکام قرآنی کے بجائے امام ابو حنیفہ کے پسندیدہ اصول پر مبنی ہے دو اشخاص کے ایک مقدمہ میں ملتی ہے جن میں سے ایک کی دونوں آنکھیں صحیح و سالم تھیں اور دوسرا اندھا تھا۔ دونوں ساتھ ساتھ کہیں جا رہے تھے کہ آنکھوں والا ایک کنویں میں گر گیا۔ اس کے پیچھے پیچھے اندھا بھی کنویں میں اس کے اوپر اس طرح جا گرا کہ آنکھوں والے کی موت واقع ہو گئی۔ جب یہ مقدمہ حضرت عمر کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اندھے کو قتل (خطا) کا مجرم قرار دے کر خون بہا کا فیصلہ کیا۔ اس نے اس فیصلہ پر نظر ثانی کی اپیل کی تو اس سلسلے میں لوگوں کی رائیں مختلف ہو گئیں۔ کچھ لوگوں کا کہنا تھا کہ آنکھوں والے کی موت کی ذمہ داری اندھے کے سر نہیں ڈالی جا سکتی کیونکہ آنکھوں والا اندھے کو خود اپنے پیچھے پیچھے کنویں کے منہ تک لے گیا تھا، اس لیے دونوں کے کنویں میں گرنے کا خود وہی ذمہ دار ہے۔ اگر آنکھوں والا اس نیت سے کنویں پر گیا تھا کہ دونوں اس میں گر پڑیں تو اگر آنکھوں والے کے بجائے اندھا مرا ہوتا تو اس کی موت کا ذمہ دار آنکھوں والا ہوتا۔ لیکن اگر وہ اس نیت سے نہ گیا ہوتا تو پھر اس پر کوئی الزام نہ ہوتا (اس وجہ سے قیاس یہ کہتا ہے کہ اندھا جسے کنویں تک پہونچایا گیا تھا، اور وہ خود اس نیت سے وہاں نہیں گیا تھا کہ حادثہ وقوع پزیر ہو، قتل کا

ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا) ۔ دوسروں کے خیال میں خلیفہ کا فیصلہ درست تھا کیونکہ اندھے نے آنکھ والے کو اجازت دی تھی کہ وہ اسے کنویں کی طرف لے جائے۔ اس طرح آنکھ والا صرف اپنے فرض کو پورا کر رہا تھا اس لیے نتیجہ کی ذمہ داری اس پر نہیں ہوسکتی۔ اب جہاں تک اندھے کا سوال ہے وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ آنکھ والے کے اوپر گرا جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی۔ اس لئے اندھے پر موت کی ذمہ داری ہے۔ اس مسئلہ کا قیاس اس پر کیا جاسکتا ہے کہ چھت پر سے ایک آدمی کسی دوسرے کے اوپر آگرے۔[۱۰۰]

عام طور سے ابو حنیفہ کے شاگردوں نے عرب کے دونوں مقدس شہروں مکہ اور مدینہ کی روایات کے برخلاف جہاں صحیح اور مشتبہ احادیث کے ذریعہ آنحضرت صلعم کی سنت لوگوں کی نظروں کے سامنے موجود تھی، صوبائی خصوصاً عراق کے نقطہ نظر کو قانون سازی کے معاملہ میں پیش نظر رکھا۔ مدینہ میں چونکہ آنحضرت صلعم نے اپنی زندگی کے اہم اور موثر دن گزارے تھے اس لیے وہاں کے رسم و رواج کو سند جواز عطا کرنے میں " احادیث " کا بالخصوص بہت بڑا ہاتھ ہے۔ درحقیقت علمائے مدینہ نے قرآن کے قانونی نکات کی تشریح میں قیاس کا سہارا لینے والے صوبائی مسلمانوں کے برخلاف صرف احادیث نبوی پر تکیہ کیا اور اپنے بنائے ہوئے قوانین کی تائید میں ایسی بہت سی حدیثیں پیش کیں جنھیں پیغمبر اسلام کی طرف منسوب کر دیا گیا تھا۔

سیدھے سادے الفاظ میں حدیث کا مطلب ہے سنت نبوی۔ دراصل آپ نے صحابہ کو جو بھی حکم دیا، یا ان کے سامنے جو کام کیے انھیں کے ریکارڈ کو حدیث کہا جاتا ہے۔[۱۰۲] جب کبھی قرآنی احکام کی تعیین میں دشواریاں پیش آتی تھیں، یا قرآنی احکام اور اجنبی رسم و رواج میں مطابقت پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی تھی تو پھر دیکھا جاتا تھا کہ اس قسم کے حالات میں آنحضرت صلعم نے کیا رویہ اختیار کیا تھا۔ اس طرح ابتدائً سنت نبوی کی اہمیت قرآن سے بس تھوڑی سی ہی کم رہ گئی تھی۔ رفتہ رفتہ اسلامی الہیات THEOLOGY میں سنت کی حیثیت قرآن کے مقابلے میں مساوی تسلیم کر لی گئی یہی وجہ ہے کہ قرآنی آیت واذکروا نعمۃ اللہ علیکم[۱۰۳] ... (اور اللہ تعالیٰ کے ان احسانات کو جو اس نے تم پر کئے ہیں یاد کرتے رہو، نیز اس کتاب کو اور حکمت

کو یاد کرو") کی تفسیر کرتے ہوئے بیضاوی اپنی تفسیر میں "کتاب" اور "حکمت" کا مطلب "قرآن" اور "سنت" بتاتے ہیں۔ ہر حدیث اسناد یعنی راویوں کے سلسلے اور متن یعنی بیان واقعہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ عام طور سے آخری راوی حدیث یہ بیان کرتا ہے کہ اس نے "الف" سے سنا، جنھوں نے "ب" سے سنا اور انھیں "ج" نے بتایا کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا یا خود کرتے دیکھا کہ۔۔

[اس کے بعد متن حدیث کی ابتدا ہوتی ہے] امت مسلمہ کی اکثریت بعض صحابہ کے بارے میں یہ تسلیم کرتی ہے کہ انھیں حدیثوں کو روایت کرنے کے پورے مواقع حاصل تھے۔ ان لوگوں میں آنحضرت کے چچا اور صحابی عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ام المومنین حضرت عائشہ بنت ابی بکر اور رفیق رسول حضرت ابوہریرہ نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ ان حضرات کی بیان کردہ احادیث کو تسلیم کرنے والے مسلمان سنی کہلاتے ہیں۔ شیعہ جو ابتدا میں ایک سیاسی گروہ کی حیثیت رکھتے تھے اور آہستہ آہستہ ایک مذہبی فرقہ بن گئے، اشخاص کی روایت کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے عقیدہ کے مطابق امت مسلمہ کو خود اپنا سربراہ منتخب کرنے کا حق نہیں ہے۔ سربراہی کا حق صرف امام کا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ آنحضرت صلعم کی اولاد میں سے یا ان کے قریبی رشتہ داروں میں سے ہو۔ چونکہ آنحضرت صلعم نے وفات کے وقت کوئی لڑکا نہیں چھوڑا تھا اس لیے آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ کے شوہر حضرت علی ہی کو آپ کی وراثت کا حق حاصل تھا۔ بایں وجہ پہلے تین خلفا اور بعد کے بھی تمام خلفا بناوٹی اور غاصب تھے۔ اور چونکہ حضرت ابن عباس، حضرت عائشہ اور حضرت ابوہریرہ وغیرہ ان حدیثوں کو بیان نہیں کرتے جن سے یہ ثابت ہو سکے کہ آنحضرت صلعم نے حضرت علی کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا، اس لیے شیعہ ان حضرات کی بیان کردہ حدیثوں کو جعلی کہہ کر تسلیم کرنے سے قطعی انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح حدیثیں صرف وہ ہوتی ہیں جن کی سند حضرت علی تک پہونچ جاتی ہو۔ اسی وجہ سے شیعہ حضرات اہل سنت کی حدیثوں کو فقہ کی ایک بنیاد کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔

اتنی بات تو ظاہر ہے کہ کسی ایک شخص کی زندگی کے تجربات خواہ وہ پیغمبرؐ ہی کیوں نہ

ہوں ۔ جنھیں یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام نے کبھی بھی الوہیت کا درجہ نہیں دیا ۔۔۔ تھوڑے سے محدود حالات کے علاوہ ہر موقع کے لیے بطور مثال پیش نہیں کیے جا سکتے ہیں ۔ آنحضرت کی وفات کے کچھ دنوں بعد تک جب تک کہ آپ کی شخصیت روایات کی بھول بھلیوں میں گم نہیں ہوگئی ، مسلمان اس بات کو تسلیم کرتے تھے ، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت علی کے زمانہ میں خانہ جنگی شروع ہوئی تو آپ کے مخالفین حضرات زبیر اور طلحہ نے اس موضوع پر ایک دن گفتگو شروع کی کہ خانہ جنگی کو کس طرح ختم کیا جائے ۔ دوران گفتگو انھوں نے کہا کہ "ہم اور وہ دونوں ہی مسلمان ہیں اور یہ ایک ایسی ہنگامی صورت ہے جو اس سے پہلے کبھی پیش نہیں آئی ۔ اس لیے نہ تو کوئی قرآنی وحی اس سلسلے میں مل سکتی ہے اور نہ ہی آنحضرت کی کوئی حدیث دستیاب ہو سکتی ہے یہ تو ایک بالکل ہی نئی چیز ہے ۔" [100]

یہاں ہم حدیثوں کے درجۂ استناد سے بحث نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کا مطالعہ صرف اس نقطۂ نظر سے کر رہے ہیں کہ اسلامی فلسفہ قانون میں حدیث کو ایک اہم بنیاد تسلیم کیا جاتا ہے ۔ لیکن حدیثوں کی تعداد کے پیش نظر اتنی بات تو ہمیں بھی نظر آتی ہے ۔۔۔ اور پہلے والے مسلمان بھی اسے محسوس کر رہے تھے ۔۔۔ کہ قابل اعتماد اسناد کے باوجود بہت سی حدیثیں بعد کی پیداوار ہیں ۔ درحقیقت آنحضرت صلعم اور آپ کے صحابہ و اہل خاندان سے زمان و مکان کی دوری کے باعث لوگوں کو پورے مواقع حاصل تھے کہ ہنگامی حالات میں منفید مطلب حدیثیں گڑھ لی جائیں ۔ باوجودیکہ مسلمان علما نے آگے چل کر جعلی حدیثوں کی دو بڑی تعداد کا پتہ چلا لیا تھا لیکن عام طور سے حدیث نے رفتہ رفتہ قانون اسلام کے ایک اہم ماخذ کی حیثیت حاصل کر لی ۔ اکثر و بیشتر حالات میں مرکز سے دور دراز کے علاقوں میں اسلام قبول کرنے والوں کے قومی رسم و رواج کو یا اس علاقے کی قدیم تہذیب کو سند جواز عطا کرنے کی خاطر بھی حدیثیں گڑھی جاتی تھیں ۔ [101]

آزادانہ اور من مانی رائے اور قیاس کے استعمال کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا سہرا حدیثوں کے مضبوط مرکز مدینہ کے رہنے والے مالک ابن انس کے سر ہے جن کا انتقال ۷۹۵ عیسوی میں ہوا ۔ رفتہ رفتہ ان کے فکر و خیال

کے ماننے والوں کو مذہب مالکی کا پیرو کہا جانے لگا۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے طریق کار میں کوئی خاص اختلاف نہیں تھا ہاں تفصیلات میں وہ باہم ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ امام مدینہ مالک بن انس کے نزدیک قانون سازی کے سلسلے میں قرآن کے بعد آنحضرت کی سنت یا پھر مدینہ کے رسم و رواج کو بنیادی درجہ حاصل تھا اگر کسی معاملہ میں حدیثوں میں اختلاف ہوتا تو پھر وہ مقامی عمل کو ترجیح دیتے تھے[109] خود اپنی رائے سے وہ صرف اس وقت کام لیتے تھے جب حدیث نبوی یا باشندگان مدینہ کے عمل سے کوئی مدد نہ مل رہی ہو۔ اس معاملہ میں وہ "رائے" کے مقابلہ میں "مشتبہ" حدیث کو بھی ترجیح دیتے تھے۔ ان کے طریق فکر کی بہترین مثال خود انھیں کے مرتب کردہ مجموعۂ احادیث "موطا" میں نظر آتی ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے قانونی نظائر کے طور پر مختلف عنوانات کے تحت حدیثوں، مقامی روایات اور رواج کو جمع کیا ہے۔ عام طور سے وہ ہر باب کے شروع میں مسئلہ کو پیش کرتے ہیں پھر اس سے متعلق قرآن کی چند آیات کو نقل کرتے ہیں اور پھر مناسب حال حدیثیں بیان کرتے ہیں۔ موخرالذکر کو وہ ان مواقع پر حذف بھی کر دیتے ہیں جہاں قرآن کی واضح آیات موجود ہوتی ہیں۔ مثلاً بعض پالتو جانوروں کے گوشت کے جواز اور عدم جواز پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے بارے میں مناسب یہی ہے کہ انھیں نہ کھایا جائے کیونکہ [قرآن میں] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "گھوڑے، خچر اور گدھے تمہاری سواری کے لیے پیدا کیے گئے ہیں"[110] اس طرح گویا خود قرآن نے وضاحت کر دی ہے کہ گھوڑے، خچر اور گدھے سواری کے لیے ہیں اور دوسرے چوپائے سواری اور غذا دونوں ہی کاموں کے لیے ہیں"[111] جہاں کہیں قرآن کی آیات نہیں ملتیں وہاں امام مالک حدیثوں کا سہارا لیتے ہیں۔ مثلاً درندوں کے گوشت کے جواز اور عدم جواز پر بحث کرتے ہوئے — جس کے بارے میں قرآن نے کوئی صریح حکم نہیں دیا ہے — امام مالک فرماتے ہیں "رسول خدا کا ارشاد ہے کہ نوکیلے دانت والے جانور حرام ہیں"[112] اس حدیث کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ شارح موطا کے بیان کے مطابق اس حدیث کے اولین راوی نے اپنے بارے میں بتایا ہے کہ انھیں تیندوے، لومڑی، بھیڑیے، جنگلی بلی اور دوسرے شکاری جانوروں کا گوشت کھانا پسند نہیں تھا۔ اس سلسلے میں عظیم مورخ

اور مفسر، طبری کا ایک بیان نقل کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو انھوں نے قرآنی آیت "اور گھوڑے، خچر اور گدھے سواری کے لیے پیدا کیے گیے ہیں"[۱۱۴] کی تفسیر کے سلسلے میں لکھا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق "بعض علماء کا خیال ہے کہ اس آیت سے گھوڑے کے گوشت کے حرام ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ ابن عباسؓ کو چونکہ گھوڑے خچر اور گدھے کا گوشت پسند نہیں تھا اس لیے وہ کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ "اس نے بعض جانوروں کو تمہاری خوراک کی خاطر پیدا کیا ہے" اس لیے ایسے جانوروں کو تو کھایا جا سکتا ہے۔ اور گھوڑے، خچر اور گدھے کو چونکہ سواری کے لیے پیدا کیا ہے اس لیے ان سے صرف سواری کا کام لیا جا سکتا ہے۔ دوسرے علما کو اس خیال سے پوری طرح اتفاق نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دو الگ الگ آیتوں میں جانوروں کی چند قسموں کو گنوانے کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ بعض کا کھانا حرام ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کا شمار صرف اس وجہ سے کرایا ہے کہ وہ اپنے بندوں کو بتانا چاہتا ہے کہ اس نے ان پر کس کس قسم کی نعمتیں اتاری ہیں۔"[۱۱۵]

یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ ان مواقع پر جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث نہ ملتی ہو تو امام مالک کی فقہ میں وہاں پر شہر مدینہ کے مقامی رسم و رواج کو اہمیت حاصل ہو جائے۔ لیکن خاص بات یہ ہے کہ بعض مواقع پر حدیثوں کی موجودگی کے باوجود مقامی رسم و رواج کی فیصلہ کن حیثیت ان کے یہاں باقی رہتی ہے۔ موطا میں مذکور ایک مسئلہ سے اس موضوع پر اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے۔ اس معاملہ میں کہ کوئی عجمی (غیر عرب) کسی عرب کا وارث ہو سکتا ہے یا نہیں امام مالک پہلے تو یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر کسی بھی ایسے عجمی شخص کو عربوں کا وارث نہیں تسلیم کرتے تھے جس کی پیدائش عربوں کے یہاں نہ ہوئی ہو۔ اس کے بعد امام مالک خود اپنی رائے پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی حاملہ عورت دارالحرب سے آتی ہے اور اس کے بچے کی پیدائش عربوں میں ہوتی ہے تو وہ بچہ اپنی ماں کا وارث ہوگا۔ پھر اس کے بعد مالک یہ کہتے ہیں کہ "یہ مسئلہ ہمارے یہاں متفق علیہ ہے اور جیسا کہ مجھے علماء مدینہ سے معلوم ہوا ہے، اس عمل (سنت) سے کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کو اپنا وارث نہیں بنا سکتا۔"[۱۱۶]

موطا امام مالک میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل اسلام کے بعض طریقوں کو بغیر کسی تبدیلی کے قبول کر لیا گیا تھا۔ مثلاً زمانہ جاہلیت میں یہ قاعدہ تھا کہ نئے کنویں کے پانی (کی آمدنی) پر عشر دینا پڑتا تھا، اور اس ٹیکس کو حضرت عمر نے بھی برقرار رکھا[117]۔ اس قسم کے مواقع پر رسم ورواج اور احادیث میں باہم تضاد کا بھی امکان تھا۔ مثلاً زمانہ جاہلیت میں ہبہ عمری کا عام رواج تھا جس میں شرط یہ ہوتی تھی کہ موہوب الیہ کی موت کے بعد ہبہ کردہ چیز اس کے اصل مالک یا اس کے ورثا کے پاس لوٹ آئے گی۔ زمانہ جاہلیت میں اس قسم کے ہبہ کا عام دستور تھا۔ امام مالک کے نزدیک ایسا ہبہ جائز ہے حالانکہ مشروط ہبہ کی مخالفت میں کئی ایک حدیثیں ملتی ہیں اور ان میں سے بعض کو تو خود امام مالک نے اپنی "موطا" میں درج کیا ہے[118]۔ جہاں کہیں رواج یا مقامی علما کے اجماع اور حدیث میں کوئی اختلاف نظر آتا اور آخر الذکر کے مقابلہ میں اول الذکر پر عمل ہو رہا ہوتا تو پھر یہ تو کہا نہیں جا سکتا تھا کہ رسم ورواج نے آنحضرت کے حکم کو تبدیل یا منسوخ کر دیا ہے اس لیے یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ کوئی نہ کوئی ایسی حدیث بھی ضرور موجود ہو گی جس نے اختلافی حدیث کو منسوخ کر دیا ہو گا اور اسی کی بنیاد پر علما کا اجماع ہوا ہو گا[119]۔

چودھویں صدی عیسوی کے مصری ماہر حیوانات ونباتات (NATURALIST) دمیری کی کتاب الحیوان سے اس بات پر مزید روشنی پڑتی ہے کہ اسلامی اصول فقہ میں اس کی ارتقا کے بعد رسم ورواج نے کس طرح قانون کے ماخذ کی حیثیت سے جگہ بنائی ہے۔ یہ کتاب جانوروں سے متعلق اسلامی قوانین کا ذکر کرنے کے علاوہ حیوانی فطرت پر روشنی ڈالنے والی حکایتوں سے بھی لبریز ہے۔ مثلاً وَرَل (گوہ کے خاندان کے ایک جانور) کے بارے میں کتاب الحیوان میں مذکور ہے[120]:

> سانپ کے بارے میں پہلے ہی فیصلہ ہو چکا ہے کہ اس کا کھانا ناجائز ہے۔ قدیم فقہا کے فیصلوں کو دیکھتے ہوئے [وَرَل کے بارے میں بھی] بظاہر یہی نتیجہ نکل سکتا تھا لیکن رافعی اس معاملے میں کچھ اور پیچھے گئے ہیں اور انھوں نے اس بات کا پتہ چلانے کی کوشش کی ہے کہ آیا اس کا گوشت عربوں کو پسند بھی تھا یا نہیں۔ یہ خیال قرآن کی اس آیت سے بھی

مطابقت رکھتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "(اے نبی) لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کس چیز کا کھانا جائز ہے۔ ان سے کہہ دیجئے کہ اچھی چیزوں کا کھانا جائز ہے...." [۱۲۱] اس موضوع پر عربوں کو اہمیت حاصل ہے کیونکہ اولین مسلمان وہی لوگ تھے اور خود رسول بھی عرب تھے لیکن واضح رہے کہ ان معاملات میں صرف شہری عربوں کے رواج کا خیال رکھا جائے گا اور دیہاتیوں کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جو ہر قسم کے کیڑے مکوڑوں کو کھا جاتے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صرف آنحضرت کے معاصر عربوں کے رواج کا لحاظ کیا جائے گا کیونکہ وہی لوگ اصلاً [قرآن کے] مخاطب تھے۔"

اسی سلسلے میں آگے چل کر دمیری "ایک اہم نوٹ" کے عنوان سے لکھتے ہیں "اس کتاب میں صرف انھیں جانوروں کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں بحث کی گئی ہے جن کے سلسلے میں صحابہ کرام نے براہ راست کوئی رائے نہیں دی ہے۔ ... انھوں نے کچھ جانوروں کے بارے میں تو متعین احکام بنائے ہیں اور کچھ کے بارے میں ایسے عمومی احکامات دئے ہیں جنھیں بقیہ دوسرے جانوروں پر منطبق کرکے ایک نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ انھیں قواعد کی روشنی میں ذرل کے بارے میں اصول مرتب کیے گیے ہیں" اس کے بعد دمیری یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی جانور کے بارے میں عرب بدؤوں کی رائے مختلف ہو تو پھر اکثریت کی رائے کا خیال کیا جائے گا۔ اگر دونوں گروہوں کی تعداد بالکل برابر ہو تو پھر بعض لوگوں کے خیال میں قریشیوں کی رائے کو مانا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلعم انھیں میں سے تھے اگر قریش بھی باہم مختلف الرائے ہوں یا خود ان کی اپنی کوئی رائے نہ ہو تو پھر ملتے جلتے جانوروں کے بارے میں جو احکامات ہیں انھیں کی روشنی میں کوئی فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اگر اس طریقے سے بھی کوئی نتیجہ نہ نکل سکے تو پھر حرام اور حلال دونوں کے امکانات کو تسلیم کیا جائے گا۔

قانون سازی کے قواعد کے باقاعدہ مرتب ہونے سے پہلے جب کہ مذاہب فقہیہ مکمل طور سے وجود میں نہیں آئے تھے۔ [۱۲۲] اصحاب الرائے میں اور ان

لوگوں میں جو قرآن کے بعد حدیث کو قانون سازی کا دوسرا اہم ماخذ تسلیم کرتے تھے، کچھ بہت زیادہ فرق نہیں تھا۔[۱۲۳] وقت کے ساتھ ساتھ جب ماخذ کی اہمیت بہت بڑھ گئی تو پھر خود حدیثوں سے قیاس اور رائے کی اہمیت کا ثبوت فراہم کیا جانے لگا۔ مورخین کا بیان ہے کہ آنحضرت صلعم واضح قرآنی حکم کی غیر موجودگی میں اپنی رائے سے کام لیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ مشہور حدیث بھی نقل کی جاتی ہے جس میں آنحضرت اور ان کے ایک صحابی [معاذ بن جبل کو] کا مکالمہ نقل کیا گیا ہے جب آپ انھیں یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے لگے تو ان سے پوچھا کہ وہ کن بنیادوں پر مقدمات کا فیصلہ کیا کریں گے۔ انھوں نے کہا پہلے تو قرآن سے مدد لیں گے، اگر وہاں کوئی ہدایت نہ ملی تو پھر رسول کی سنت کو نمونہ بنائیں گے، اور اگر اس سے بھی کام نہ چلا تو پھر اپنی عقل پر بھروسہ کریں گے۔[۱۲۴]

حضرت عمر کے سلسلے میں بھی ایسی کئی روایتیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دور خلافت میں قاضیوں کو یہ ہدایت دیا کرتے تھے کہ اگر قرآن یا سنت نبوی سے انھیں واضح جواب نہ مل سکے تو پھر اپنی رائے سے کام لیا کریں۔ بہر حال اس قسم کی روایتوں پر بہت زیادہ بھروسہ بھی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ حضرت عمر کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ طبیعتاً قانونی مسائل سے کچھ زیادہ شغف رکھتے تھے، یا یہ کہ قانونی نکات پر ان کی بہت گہری نظر رہی ہو۔ ان کی زندگی کے مطالعے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تمام تر دلچسپی اس بات میں تھی کہ نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے انھیں خلافت اسلامیہ کا حصہ بنایا جائے۔[۱۲۵] بہر حال ان "ہدایات" سے ہمیں اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ متقنین کے ذہن میں قانون کے بنیادی ماخذ کی حیثیت سے کون کون سی باتیں اہمیت رکھتی تھیں۔ مشہور قاضی اور صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام حضرت عمر کا ایک خط ملتا ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ اگر ان کے سامنے آئے ہوئے مقدمہ کا فیصلہ کلام اللہ اور سنت رسول اللہ سے نہ ہو سکے تو پھر وہ اس سے ملتی جلتی نظیر ان دونوں ماخذوں میں تلاش کریں، اور اس کی بنیاد پر اس فیصلے تک پہونچنے کی کوشش کریں جو کلام اللہ اور حقیقت سے قریب تر ہو۔[۱۲۶] ایک دوسرے قاضی کو حضرت عمر نے حسب ذیل ہدایات بھیجی تھیں۔ اگر خدا کی کتاب

میں کچھ نہ مل جائے تب پھر کسی دوسرے سے مشورہ نہ کرو۔ وہاں جو باتیں نہ مل سکیں ان
کے لیے رسول اللہ صلعم کی سنت کا مطالعہ کرو۔ سنت میں بھی نہ ملے تو پھر اپنی قوت
فیصلہ سے کام لو۔[127]

حدیثوں کے مفہوم میں لچک کے باعث خود اصحاب
حدیث میں بھی کئی ایک چھوٹے بڑے مکاتب فکر قائم ہو گئے۔ چونکہ عالم اسلام
کے مختلف علاقوں کے لوگوں کی نہ تو ضروریات یکساں تھیں اور نہ ہی وہ سب
لوگ اپنی قانونی فہم و فراست میں برابر تھے اس لیے ابتدائی دور ہی سے باہم
مخالف اور متضاد حدیثیں سامنے آنے لگیں۔ مثلاً عراق اور حجاز کے لوگ اس
اس حدیث کے مفہوم پر متفق نہ تھے جس میں آنحضرت صلعم نے ایک
سوال کے جواب میں فرمایا تھا کہ اگر کوئی شخص اسلام قبول کر لے اور اس کے چار
سے زیادہ بیویاں ہوں تو پھر وہ چار بیویوں کو چھوڑ کر بقیہ سب کو طلاق دیدے۔
اہل حجاز اس حدیث کے لفظی مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہتے تھے کہ اس حدیث کی
رو سے مرد کو انتخاب کی آزادی حاصل ہے وہ جن چار بیویوں کو چاہے نکاح
میں رکھ کر بقیہ کو طلاق دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف عراقیوں کا خیال تھا کہ حدیث
کا منشا یہ ہے کہ پہلی چار بیویوں کو چھوڑ کر بقیہ سب کو طلاق دے دی جائے کیونکہ
اگر وہ شخص پہلے سے مسلمان رہا ہوتا تو پہلی چار بیویوں کے بعد اسے مزید نکاح کرنے
کی اجازت نہ ہوتی۔[129]

دوسری صدی کے وسط تک پہنچتے پہنچتے جب حدیث کو قانون کے ایک
ماخذ کی حیثیت سے قرآن کے لگ بھگ حیثیت حاصل ہو گئی تو پھر ان حدیثوں کی وجہ
سے دشواریاں پیدا ہونے لگیں جو قرآن کے بعض واضح احکامات سے مختلف تھیں [illegible]
بھی جب قرآن اور حدیث دونوں کو [illegible]
اس کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا تھا کہ حدیث بوقت ضرورت قرآن کے احکامات کو
منسوخ کر سکے۔ علاوہ ازیں مملکت اسلامیہ کے مختلف علاقوں میں ایسے [illegible]
رسم و رواج بھی مسلمانوں میں رائج تھے جو [illegible]
دوسری طرف ان کی [illegible]

پھینکنا آسان نہ تھا۔ ایسی صورت میں کچھ نہ کچھ کرنا ضروری تھا۔ دوسری صدی میں اس کام کی ذمہ داری ایک ایسے شخص نے اٹھائی جس کی تربیت "رائے" اور "حدیث" دونوں ہی مکاتب فکر میں ہوئی تھی۔ ان کا نام محمد الشافعی متوفی (208ھ/820ء) تھا۔ وہ عربی النسل تھے۔ پہلے انھوں نے مدینہ میں مالک ابن انس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ پھر امام ابوحنیفہ کے اصول فقہ سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ان کے شاگرد اور نوجوان رفیق امام حسن الشیبانی کی صحبت میں کچھ دن گذارے۔ دونوں مذاہب کا مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ دونوں ہی سے غیر مطمئن ہوگئے۔ امام مالک سے وہ اس وجہ سے پورے طور پر متفق نہ ہو پائے کہ ان کے یہاں حالات کا لحاظ کیے بغیر سنت کی لفظی پیروی ضروری تھی، نیز انھیں یہ بھی محسوس ہوا کہ وہ رسول کی سنت اور مدینہ کے رسم و رواج میں واضح فرق نہیں کرتے۔ امام ابوحنیفہ سے ان کا اختلاف "رائے" کے آزادانہ استعمال کی بنا پر تھا۔ امام شافعی کے نزدیک ہر فقیہ کو اس کا حق نہیں تھا کہ وہ انفرادی طور سے اپنی رائے کا استعمال کرسکے۔ اس وجہ سے انھوں نے ایک ایسا قاعدہ مرتب کرنے کی کوشش کی جس میں پہلے والے قاعدوں کی خامیاں نہ ہوں۔ امام شافعی اسی وجہ سے دوسرے فقہا کے مقابلہ میں نمایاں نظر آتے ہیں کہ ان کے یہاں اصول قانون سازی اور ماخذ قانون کے سلسلے میں ایک سوچا سمجھا باقاعدہ طریق کار نظر آتا ہے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ قانون سازی کے سلسلے میں قدیم علاقائی رسم و رواج کا لحاظ ضرور رکھنا چاہیے۔ اسی وجہ سے انھوں نے رواج (عادت) کو باقاعدہ ایک ماخذ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

امام شافعی نے یہ قدم اس اصول کی بنیاد پر اٹھایا تھا کہ علما کا اجماع مشیت ایزدی کا مظہر ہوتا ہے۔ اجماع کو امام مالک بھی تسلیم کرتے تھے لیکن ان کے یہاں اجماع صرف علمائے مدینہ تک محدود تھا۔ امام شافعی نے اجماع کے دائرہ کو اس حد تک وسیع کیا کہ اس میں آنحضرت صلعم کے فرمودات کے علاوہ ان تمام لوگوں کے فیصلے اور خیالات بھی جگہ پا گیے جو اپنی صلاحیت کے بنا پر اسلامی معاشرہ میں ماہرین کی حیثیت رکھتے تھے[149]۔ آگے چل کر امام شافعی

کا یہ اصول بہت ہی اہم ثابت ہوا، کیونکہ اسی اصول کے باعث ہر قسم کے ہنگامی حالات سے نپٹنا مسلمانوں کے لیے آسان ہو گیا۔ آنحضرتؐ کے وصال سے کچھ دنوں بعد تک تو قدرتی طور پر اجماع صرف صحابہ تک محدود رہا۔ جب صحابہ آہستہ آہستہ اس دنیا سے اٹھ گئے تو عملاً یہ تسلیم کر لیا گیا کہ صرف دو مقدس شہروں، مکہ اور مدینہ کے علما کے اجماع پر فیصلہ ہوا کرے گا۔ لیکن جب غیر عرب مسلمانوں نے قانون کا باقاعدہ مطالعہ شروع کیا اور ان کی سیاسی حیثیت بھی عمومی طور سے بلند ہونے لگی تو پھر قانونی مسائل میں ان کے درجہ کو بھی تسلیم کیا جانے لگا۔ اس طرح سے ہر زمانہ کے تسلیم شدہ فقہا کی اجتماعی رائے کو اجماع کہا جانے لگا۔[۱۳۰] یہی لوگ قانونی کتابوں کی تشریح کرنے اور مشتبہ مسائل میں فیصلہ دینے کے اہل قرار پائے اور اپنے اس موقف کی تائید انھوں نے خود قرآن سے حاصل کی۔[۱۳۱]

بعض مذاہب فقہ، مثلاً ظاہری، ایسے تھے جو صحابہ کے علاوہ اور کسی اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ لیکن فقہا کی بھاری اکثریت حالات کی بنا پر اس بات کی قائل ہو گئی تھی کہ بشرط ضرورت ایک زمانہ کا اجماع سابقہ زمانے کے اجماع کو ــــ بشرطیکہ وہ صحابہ کا اجماع نہ ہو ــــ منسوخ کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اجماع کو غلطیوں سے بھی مبرا تسلیم کر لیا گیا، کیونکہ ایسا نہ کرنے کی صورت میں اسلامی قانون سازی کے میدان میں کوئی بھی بااقتدار انسانی ہستی باقی نہ رہ جاتی۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اسلام میں نزقسم سانہیڈرن[۱۳۲] (SANHEDRIN) کوئی کونسل ہے یا کبھی رہی ہے جس کے فیصلے کو تسلیم کرنا پورے عالم اسلام کے لیے یکساں ضروری ہو۔ زیادہ سے زیادہ صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعامل کی وجہ سے رائے رفتہ رفتہ ایک خاص رخ اختیار کر لیتی ہے۔

مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی کے خیال میں قانون کے بنیادی مآخذ تو صرف قرآن، سنت رسول اور اجماع تھے۔ لیکن چونکہ ان کے نقطۂ نظر سے بھی صرف انھیں تینوں سے قانونی ضروریات ہمیشہ پوری نہیں ہو سکتی تھیں اس لیے انھوں نے قیاس کو ایک ایسا مآخذ قرار دیا۔ جسے وہ صرف اس وقت استعمال کرتے تھے جب اول الذکر تینوں سے کام نہیں چلتا تھا۔[۱۳۳] وہ ... رائے ... آزادانہ

استعمال کو زیادہ پسند نہیں کرتے تھے لیکن "قیاس" کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ اسے قابو میں رکھا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ قرآن کی آیات سے کوئی نتیجہ اس وقت تک اخذ نہ کیا جائے جب تک قرآنی حکم میں پوشیدہ علت یا سبب کا پتہ نہ چلا لیا جائے۔ اکثر و بیشتر حالات میں بے لچک مذہب شافعی اور نسبتاً لبرل مذہب حنفی کے "قیاسی استخراجات" ایک دوسرے کے برعکس رہے ہیں۔ مثال کے طور پر غیر کنواری لیکن قانوناً نابالغ لڑکی کی ولایت کے مسئلہ کو لیجئے جس پر ہم پہلے بھی بحث کر چکے ہیں۔ مذہب حنفی کے مطابق اس لڑکی کا ولیٔ نکاح وہی شخص ہو سکتا ہے جو اس کی جائداد کا ولی ہو۔ کیونکہ اگر وہ کنواری ہوتی تو یہی شخص قانوناً اس کا ولیٔ نکاح ہوتا۔ شوافع اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے خیال میں نابالغ کنواری لڑکی کی جائداد از روئے قانون اس کے ولی کی نگرانی میں صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ خود اس لڑکی کا بھی نگراں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نہیں ہوتا۔ لیکن اگر لڑکی کنواری نہیں ہے تو اگرچہ نابالغیت کے باعث اس کی جائداد کسی دوسرے شخص کی نگرانی میں رہتی ہے لیکن اپنی (دوسری) شادی کے فیصلہ کا حق صرف لڑکی کو حاصل ہے۔ اس لیے اس کے ولی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کی شادی کرتے وقت اس کی اجازت حاصل کرے[۱۲۴]

جس وقت سے علما نے "قیاس" کو اپنانے کی اجازت دی اسی وقت سے اس پر اصولی اعتراضات شروع ہوگئے اور اس کی مخالفت ہونے لگی خود امام شافعی کے ایک شاگرد امام احمد ابن حنبل (متوفی 241ھ/855ء) جو عام طور سے ابن حنبل کے نام سے مشہور ہیں، اس کے سخت ترین مخالفین میں سے تھے۔ ان کے خیال میں قرآن اور سنت کی عقلی تشریح تو جائز تھی لیکن وہ اور ان کے ہم خیال دوسرے لوگ اجماع کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ اسے ناجائز بدعت سمجھتے تھے۔ بہر حال ابن حنبل کو اصول فقہ سے کچھ زیادہ شغف تھا بھی نہیں۔ دراصل انھیں حدیث کے قانونی پہلوؤں کے بجائے اس کے مآخذ سے زیادہ دلچسپی تھی۔ اسی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے انھوں نے اپنی مشہور کتاب "مسند" کو مرتب کیا۔ انھوں نے

چونکہ کوئی نیا فقہی طریقہ بھی قایم نہیں کیا اس لیے مورخ اور فقیہ طبری انھیں صرف محدث گردانتے ہیں اور فقہی معاملات میں انھیں کوئی اہمیت نہیں دیتے۔[۱۳۵] بایں ہمہ ابن حنبل نے حدیثوں کی تشریح کے ضمن میں قانونی نکات پر بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ اور گیارھویں صدی عیسوی میں جبکہ ان کے ہم خیال لوگوں کو طاقت حاصل ہوگئی تھی تو امت نے اس بات پر اجماع کر لیا کہ حنبلی طریقہ بھی راسخ العقیدہ فقہی مذاہب میں ایک مذہب کی حیثیت رکھتا ہے بحیثیت مجموعی حنبلی مذہب دوسرے تمام مذاہب کے مقابلہ میں زیادہ رجعت پسند

ہے یہی وجہ ہے کہ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس مذہب کے پیروؤں کی تعداد روز بروز گھٹتی چلی گئی اور تعداد کے لحاظ سے دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں حنبلی مذہب آج سب سے زیادہ کمزور مذہب ہے۔ اگر اٹھارہویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب کے ماننے والوں کو عرب میں سیاسی طاقت حاصل نہ ہوگئی ہوتی اور انھوں نے حنبلی مذہب کو اپنا کر اس میں پھر سے جان نہ ڈال دی ہوتی تو یہ مذہب شاید تاریخ کا ایک ورق بن کر رہ جاتا۔[۱۳۶] مذہب حنبلی ہندوستان کے بعض حصوں میں بھی پہونچ گیا اور نجد و حجاز کے بادشاہ ابن سعود کی سیاسی بالادستی کے ساتھ ساتھ خود عرب میں بھی اسے خاصی اہمیت حاصل ہوگئی۔

حدیث کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے ہم یہ بتا چکے ہیں کہ شیعہ حضرات سنی حدیثوں کو بالعموم تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے ہے کہ قرآن اور ان کی حدیثوں میں تمام قوانین پوشیدہ ہیں اس لیے رائے، قیاس یا اجماع کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شیعوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر قیاس جائز ہوتا تو پھر آنحضرت صلعم نے خود بھی اس سے کام لیا ہوتا۔ لیکن انھوں نے اسے غیرضروری سمجھا، کیونکہ قرآن پوری وضاحت کے ساتھ مومنین کو ان کی ذمہ داریوں سے آگاہ کرتا ہے۔ قرآن میں مذکور ہے "ہم نے تمہارے پاس تنبیہ [یعنی قرآن] بھیجی تاکہ تم لوگوں کو ان باتوں سے آگاہ کرسکو جو تمہارے اوپر نازل کی گئی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ لوگ نصیحت حاصل کرلیں۔[۱۳۷] اس آیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن باتوں کی خود آنحضرت صلعم نے تشریح نہیں کی وہ اڑ کر دنیا سے غائب ہو جائیں گی بہرحال قانون کا صحیح راستہ ابھی تک محفوظ ہے اور اس کا علم بھی

حاصل کیا جا سکتا ہے۔ بر سبیل تذکرہ یہ بھی بتا دینا مناسب ہے کہ شیعہ حضرات سنیوں پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ انھوں نے قرآن سے ان حصوں کو دبا دیا جو شیعوں کے حق میں تھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شیعوں کے نقطۂ نظر سے سنیوں نے قرآن میں اپنے مفاد کو پیش نظر رکھ کر ادل بدل کی ہے۔ رائے کی لا حاصلیت اور اس کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لیے شیعہ حضرات "راسخ العقیدہ" (سنی) فقہی مذاہب کے باہمی اختلافات کو نمایاں کرتے ہیں اور اس مفہوم کی ایک شیعہ حدیث بھی پیش کرتے ہیں کہ شریعت میں رائے کے ذریعہ نئی نئی باتوں کا اضافہ آدمی کو بت پرستی کی حد تک پہونچا دیتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ قانون سازی کا درجہ تنزیل وحی سے بس ایک زینہ نیچے ہے[۱۳۸]

شیعوں کے عقیدہ کے مطابق آنحضرتؐ کے بعد ہر زمانے کے لیے آنحضرت کے اہل بیت میں سے بارہ اماموں کا ایک سلسلہ رہا ہے، جس کے سر عالم انسانیت کو راہ حق پر چلاتے رہنے کی ذمہ داری ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تیسری صدی ہجری میں اگرچہ آخری امام، امام مہدی حیرت انگیز طور پر غائب ہو گئے لیکن حقیقتاً وہ صرف نظروں سے اوجھل ہوئے ہیں۔ وہ دنیا ہی میں موجود ہیں اور شریعت کے مسائل میں جس کے وہ خود نگراں ہیں، ان کی رائے ہر زمانہ میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے[۱۳۹] ان کی رائے کے بغیر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ خلیفہ اوّل (ابو بکر صدیق) کے زمانہ سے لے کر آج تک کی تمام صحیح رائے یکجائی طور سے دستیاب ہو سکتی ہے ــــ جو عملاً ممکن نہیں ہے ــــ تو بھی امام کے حکم کے بغیر کوئی اجماع صحیح نہ ہوگا[۱۴۰]

جب تک آخری امام نظروں سے اوجھل ہیں ان کے وکلا کو اپنے اپنے زمانہ میں مجتہد کا درجہ حاصل ہے۔ اور یہی لوگ صاحب اجتہاد ہونے کے باعث قرآن اور سنت کا مکمل علم رکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جب تک امام دنیا میں موجود ہیں اجتہاد کا دروازہ صرف چند منتخب لوگوں ہی کے لیے کھلا ہوا ہے۔ شیعوں کا یہ عقیدہ ہمیں اس بات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ ایران میں کیوں تھوڑے سے لوگ اپنے علم اور ذاتی صلاحیت کے باعث عوام کی نظروں میں تقدس کا درجہ حاصل

کر لیتے ہیں، اور وہاں کی مذہبی اور نتیجتاً سیاسی زندگی پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔[141]
سنی اجتہاد کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ان کا خیال ہے کہ چاروں راسخ العقیدہ فقہی مذاہب میں سے آخری مذہب کے بانی امام احمد ابن حنبل کے انتقال کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری تک اجتہاد کا امکان باقی تھا۔ ان صدیوں میں ایسے وقت بھی آئے جب صرف چار ہی فقہی مذاہب عالم اسلام میں رائج نہ تھے بلکہ ان کے ساتھ ساتھ اور بھی کئی ایک چھوٹے چھوٹے ایسے مذاہب وجود میں آ گئے تھے جن کے قائدین صرف مقامی اہمیت ہی کے حامل نہ تھے۔ ان مذاہب کے ختم ہونے کی ایک وجہ تو اس وقت کے سیاسی حالات تھے اور دوسری وجہ جس کی طرف مشہور جغرافیہ داں مقدسی نے اشارہ کیا ہے[142] یہ تھی کہ اس قسم کے جہاں گشت طالب علم جو مشہور اساتذہ کی تلاش میں منتقل ہوتے رہتے تھے، عموماً مکہ اور مدینہ ایسے مشہور و معروف علاقوں ہی کے علماء کے پاس پہنچا کرتے تھے۔ دور دراز کے علاقوں میں رہنے والے اساتذہ تک عموماً وہ طلبہ نہیں پہنچ پاتے تھے جو آخر کار کسی فقہی مدرسہ کے قیام کا سبب بن سکتے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر داؤد ظاہری، سفیان ثوری اور ان کے شاگرد الاوزاعی کے مذاہب جو دسویں عیسوی میں مذاہب حنفیہ و شافعی کے برابر کی حیثیت رکھتے تھے، ابھی تک باقی رہے ہوتے۔[143]

عالم اسلام کی تقریباً تمام سنی آبادی انہیں چاروں فقہی مذاہب میں بٹی ہوئی ہے۔ شافعی مسلک کے لوگ زیادہ تر جنوبی عرب، مصر، بحرین، مشرقی افریقہ اور وسطی ایشیا کے بعض حصوں میں پائے جاتے ہیں۔ جس طرح کبھی مسلم سپین میں مالکیوں کی اکثریت تھی اسی طرح اب ان کی اکثریت شمالی و مغربی افریقہ، سوڈان اور خلیج فارس کے کنارے کے بعض عرب علاقوں میں ملتی ہے۔ حنفی لوگ سلطنت عثمانیہ (ترکی) میں اور برصغیر ہند و پاکستان اور وسط ایشیا میں پائے جاتے ہیں۔ حنبلی لوگ خاص طور سے وسطی عرب میں اور کچھ تھوڑے سے لوگ ہندوستان کے بعض شہروں میں پائے جاتے ہیں۔[144]

ابتدا میں ایسے قواعد مرتب نہیں کیے گئے تھے جن کی رو سے یہ طے کیا جا سکتا کہ کون شخص کس فقہی مسلک سے تعلق رکھتا ہے۔ بعد میں یہ طے ہو گیا تھا کہ والدین کے

فقہی مسلک پر اولاد بھی چلتی رہے گی۔ کم از کم تقریباً گذشتہ پانچ صدیوں سے اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ راسخ العقیدگی میں چاروں مذاہب یکساں ہیں۔ اس کے باوجود ایک مسلک کو چھوڑ کر دوسرا مسلک اختیار کر لینے کے واقعات شاذ و نادر ہی پیش آتے ہیں۔ ہاں شادی بیاہ کے مواقع پر ایسی مثالیں مل جاتی ہیں کہ مسلک کی یکسانیت کو باقی رکھنے کی خاطر مختلف المسلک زوجین ایک ہی فقہی مسلک کو اختیار کر لیتے ہیں۔ بہر حال ابتدا میں بھی مسلک کی تبدیلی عام نہ تھی جو لوگ دنیاوی فوائد کی خاطر مسلک تبدیل کرتے تھے یا یونہی بظاہر بلا سبب تھوڑے تھوڑے وقفے سے مسلک بدل دیا کرتے تھے انھیں اچھی نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا۔[۱۴۵] تاریخ میں سیاسی بنیادوں پر پورے پورے گروہوں کی جبری تبدیلی مسلک کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً جب سولھویں صدی میں ترکوں نے حجاز اور عراق پر اپنا تسلط قائم کیا تو انھوں نے شافعی المسلک قاضیوں کو اس بات پر مجبور کیا کہ یا تو وہ ترکوں کی طرح حنفی فقہ کو اپنا لیں یا پھر اپنے عہدوں سے مستعفی ہو جائیں۔ اسی طرح ایران میں جب صفویوں کی شیعہ حکومت قائم ہوئی تو انھوں نے وہاں کے قدیم راسخ العقیدہ افسروں کو ان کی جگہوں سے ہٹا دیا۔

تاریخ اسلام میں ایک زمانہ ایسا بھی گذرا ہے۔ جب ان چاروں مذاہب کے لوگ ایک دوسرے سے باہم دست بگریباں رہا کرتے تھے۔ خاص طور سے پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں تو بغداد کی گلیوں میں شوافع اور حنابلہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے تھے اور اصفہان میں حنفیوں اور شافعیوں کے درمیان میدان کارزار گرم رہا کرتا تھا جب سرگرم مخالفت کا دور ختم ہوا تو ہر مسلک کے فقہا قانونی دلائل کے ہتھیاروں سے لیس ہو کر ایک دوسرے سے زبانی جنگ میں مشغول ہو گئے۔[۱۴۶] شروع شروع میں "اختلاف" کو اتنی اہمیت حاصل تھی کہ اختلاف خود ایک ایسا فلسفہ بن گیا تھا جس میں (مناظرہ کی خاطر) مختلف فقہی مذاہب کے اصول کی جزئیات کا گہرا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ بہر حال اتنی بات تو کہنی پڑے گی کہ اسلام نے اس باہمی اختلاف کو بہت زیادہ آگے بڑھنے نہیں دیا۔ کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جوں جوں لوگوں کے رجحانات میں تبدیلیاں آئیں لوگ ایک دوسرے کے

فقہی طریقوں کو برداشت کرنے لگے۔ حالانکہ کچھ دنوں پہلے تک اسی اختلاف کے اوپر خون بہنے تک کی نوبت آجاتی تھی۔

پچھلے صفحات میں ہم شادی اور غلامی کے سلسلے میں فقہی مذاہب کے اختلافات کا ذکر کر چکے ہیں۔ عام طور سے فقہی اختلافات کی شدت اجتہادی مسائل کی انتہا پسندانہ تشریح کے باعث رہی ہے۔ مثلاً کسی وقت بحث اس بات پر ہوتی تھی کہ "بسم اللہ" صرف سورہ فاتحہ کا جزو ہے یا قرآن کی ہر سورہ کے ساتھ اس کا پڑھنا ضروری ہے۔ یوں حقیقی زندگی سے واسطہ نہ رکھنے والے مسائل پر زیادہ زور رہا ہے مثلاً ایسی غذاؤں کے جواز اور عدم جواز پر بحثیں ہوتی رہی ہیں جنھیں کبھی کھانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ہم پہلے دکھا چکے ہیں کہ گھوڑے کے گوشت کے سوال پر مختلف فقہی مذاہب میں کس طرح اختلاف رائے رہا ہے۔ شوافع[147] اور حنبلیوں[148] کے یہاں اس کا کھانا جائز ہے اس کے برعکس[149] حنفی اور مالکی[150] اسے ناجائز کہتے ہیں۔

بہر حال بعض ایسے اختلافی مسائل بھی ہیں جو زندگی سے گہرا تعلق رکھتے ہیں مثلاً یہی سوال کہ کیا عربی زبان سے ناواقف شخص قرآن کو اپنی مادری زبان میں پڑھ سکتا ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں دیا جاتا تو بہت سے غیر عرب مسلمان نماز پڑھنے ہی سے محروم ہو جاتے۔ اس کے باوجود صرف مذہب حنفی نے اس کی اجازت دی کہ کوئی غیر عرب (مثلاً ایرانی) شخص نماز کی سب یا بعض دعائیں بشمول آیات قرآنی اپنی مادری زبان میں پڑھ سکتا ہے[151]

اس قسم کی ایک دوسری مثال روزے کے سلسلے میں ملتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص روزے میں بھولے سے کچھ کھالے، یا جبراً اسے کچھ کھلا دیا جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس شخص پر اس روزہ کی قضا واجب نہیں ہے۔ لیکن امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے مطابق اسے اس دن کے بدلے کسی دوسرے دن روزہ رکھنا پڑے گا۔[152]

اس بات پر چاروں مذاہب متفق ہیں کہ دارالاسلام کے شہروں اور قصبات کے اندر یہودی اور عیسائی اپنے نئی عبادت گاہیں نہیں بنا سکتے لیکن اختلاف اس بات پر ہے کہ کیا وہ منہدم شدہ کے بجائے عبادت گاہیں تعمیر کر سکتے ہیں یا

نہیں ۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابن حنبل کسی جگہ بھی تعمیر کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابو حنیفہ بعض دوسرے مسائل کی طرح اس مسئلہ میں بھی انسانیت نواز (HUMANITARIAN) نظر آتے ہیں[۱۵۴] اور شہر پناہ سے کم از کم ایک میل کے فاصلے پر عبادت گاہوں کی تعمیر کی اجازت دیتے ہیں۔ اسی طرح شکستہ حال پرانے کلیسا اور صومعہ (یہودی عبادت گاہ) کی مرمت کو امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام مالک جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ جس زمین پر یہ عبادت گاہیں ہوں وہ زمین مسلم فاتحین نے پہلے ہی سے بخوشی غیر مسلم رعایا کو بخش دی ہو لیکن اگر مسلمانوں نے جبراً زمین لے کر اس پر عبادت گاہ بنائی گئی ہو تو پھر ایسی عبادت گاہ کی مرمت کی اجازت دینا جائز نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں امام احمد ابن حنبل کی اگرچہ ایک سے زیادہ رائیں بتائی جاتی ہیں لیکن مستند ترین رائے یہ ہے کہ شکستہ عبادت گاہوں کی جزوی مرمت اور اس کی نئی تعمیر دونوں ہی باتیں ناجائز ہیں۔ ایک رائے کے مطابق مرمت کرنا تو جائز ہے لیکن نئی تعمیر ممنوع ہے۔ ایک نسبتاً کمزور رائے کے مطابق دونوں ہی باتیں جائز ہیں[۱۵۵]۔

غیر مسلموں اور مسلمانوں کے باہمی تعلقات کے سلسلے میں اختلاف کی ایک مثال ہمیں حنفی مذہب کے دو پیروؤں کے یہاں نظر آتی ہے۔ کنزل الدقائق[۱۵۶] کے مصنف نسفی کا خیال ہے کہ کھانے پینے کی چیزوں کے بارے میں غیر مسلموں کے بیان پر یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کے لیے اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں۔ لیکن اس کتاب کے شارح کا اصرار ہے کہ اس مسئلے میں مصنف سے غلطی ہوئی ہے کیونکہ اس معاملہ میں مذہبی عقیدہ کی بات آپڑی ہے جس میں کسی غیر مسلم کو فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ شارح کے خیال میں زیادہ سے زیادہ غیر مسلم کا یہ بیان تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ زیر بحث گوشت کو خود اس نے کسی یہودی یا عیسائی یا مسلمان کی دوکان سے خریدا ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ جب تک مختلف مذاہب فقہ اپنے قوانین کی بنیاد اجماع کے ذریعہ تسلیم شدہ ائمہ کے اقوال پر رکھتے ہیں اس وقت تک ان کے درمیان امن وامان باقی رہتا ہے۔ شریعت محمدیہ کی نشوونما کے وقت ہی سے پوری امت اسلامیہ

بنیادی مسائل پر مکمل طور سے باہم متفق رہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ پوری تاریخ میں خدا کی وحدانیت یا قرآن کی دوامیت ایسے مسائل پر کبھی بھی امت میں اختلاف نہیں رہا ہے۔ شیعہ اپنے راسخ العقیدہ مسلم بھائیوں سے نبی کی وراثت ایسے اہم سیاسی مسئلہ پر بھلے ہی اختلاف رکھتے ہوں لیکن جہاں تک چاروں سنی فقہی مذاہب کے ماننے والوں کا سوال ہے ان میں اس مسئلے پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان کے باہمی اختلافات عام طور سے ایسے مسائل میں ہیں جن کی عملی اہمیت کچھ خاص نہیں ہے۔ درحقیقت فقہی مسائل کا بہت بڑا حصہ حقیقت سے دور کا تعلق رکھتا ہے۔ اگرچہ فقہ کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس کا تعلق اگر ایک طرف انفرادی زندگی میں پیش آنے والے مسائل سے ہے تو دوسری طرف انتظام حکومت اور ریاست کے مسائل بھی اس کے دائرہ میں آتے ہیں۔ بہر حال امر واقعہ یہ ہے کہ مسلمان سلاطین اور فاتحین نے اسلام کے شرعی قوانین کے بجائے مصلحتوں کو ہمیشہ اولیت کا درجہ دیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ شریعت کے صرف اسی حصہ پر ہمیشہ عمل درآمد ہوتا رہا ہے جس کا تعلق عبادات، اوقاف یا پھر عائلی زندگی سے جڑا ہوا ہے۔ عملاً قوانین شریعت کا بقیہ حصہ خود ان ماہرین شریعت کی نظروں میں جو اس کی درس و تدریس میں مشغول رہتے ہیں، ایک ایسے نمونہ کا حکم رکھتا ہے جس کا دنیا میں مکمل نفاذ قیامت سے قبل حضرت مہدی کے ہاتھوں ہی ہوگا۔[15]

قوانین فقہ کا مذہبی اور اخلاقی کردار، طہارت، زکوٰۃ اور حج ایسے مسائل سے متعلق قوانین سازی سے صاف ظاہر ہوتا ہے اور اس میں اور دوسرے لا ایسے دوسرے دنیاوی قوانین میں جو فرق ہے وہ بالکل ہی نمایاں ہے۔ دنیاوی قوانین میں کسی کام کی ممانعت یا اجازت اور نافرمانی کی صورت میں مختلف قسم کی سزا کا ... ذکر واضح طور سے ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مسلم قانون اکثر وبیشتر حالات میں فیصلے کی ذمہ داری خود فرد پر چھوڑ دیتا ہے۔ فقہا نے تمام مسائل کو واجب، حرام، REQ مستحب، مکروہ اور مباح، پانچ طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

ان میں آخری قسم تو واضح اجازت یا ممانعت سے خالی ہے۔ درحقیقت

پانچ میں سے صرف دو قسمیں ایسی ہیں جن میں فرد گذاشت پر واضح طور سے کفارہ کی شکل میں ہوتی ہیں، جو مذہبی قوانین کا خاصہ ہے۔ علاوہ ازیں فقہی کتابوں کی ترتیب مضامین سے بھی اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ قوانین اصلاً مذہبی ہیں۔ کیونکہ فقہ کی تقریباً ہر کتاب میں عبادات اور معاملات کو دیوانی اور فوجداری قوانین قوانین کے پہلو بہ پہلو رکھا جاتا ہے۔

موجودہ زمانہ میں شرعی قوانین کو حالات کے مطابق ڈھالنے اور انھیں بین الاقوامی معیار پر پورا اتارنے کی خاطر تقریباً ہر ماڈرن اسلامی ریاست نے سیکولر قوانین کی روشنی میں شرعی قوانین کی ضابطہ بندی کی ہے۔ مثلاً مصر کے ضابطہ دیوانی مجریہ 1949 کی رو سے حکومتی قانون سازی کو عرف اور شریعت پر ترجیح دی گئی ہے۔ اسی طرح 1949 ہی میں شام نے اور 1953 میں عراق نے قوانین مرتب کیے[۱۵۸]

اسلامی فلسفہ قانون ضمیمہ

مزید مطالعہ کی خاطر عبادات اور دینی رسوم سے متعلق قوانین کو چھوڑ کر فقہ کی تین اہم کتابوں (الف) مجموع الفقہ از زید بن علی، (ب) تنبیہ از شیرازی اور (ج) جامع الصغیر از محمد بن حسن الشیبانی کے مضامین کا ایک سرسری جائزہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ اس باب میں ہم ان تین کتابوں کے حوالے جگہ جگہ دے چکے ہیں۔

طرز بیان کے اعتبار سے یہ تینوں کتابیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں مجموع الفقہ کے مصنف نے سوال وجواب کے انداز میں مضامین کو پیش کیا ہے۔ تنبیہ میں مختلف قوانین کو باقاعدہ ابواب کے تحت پیش کیا گیا ہے۔ جامع الصغیر میں سوالات کو باقاعدہ ذکر کیے بغیر ان کے جوابات مجتہدانہ انداز میں دئے گیے ہیں۔

سر دست ان کتابوں میں ہماری دلچسپی بہت حد تک تاریخ کے نقطۂ نظر سے ہے کیونکہ شیرازی کی تنبیہ کو چھوڑ کر بقیہ دونوں کتابوں کا مطالعہ اب کسی قانونی نکتہ کو طے کرنے کے لیے شاذ و نادر ہی کیا جاتا ہے۔ درحقیقت ہر زمانے کی قانونی کتابیں تھوڑا عرصہ

گزر جانے کے بعد شرحوں اور حاشیوں کی محتاج ہو جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ متاخرین کی شرحیں متقدمین کے متون کی جگہ حاصل کر لیتی ہیں۔

اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مختلف مسالک دوسرے اسکولوں کی کتابیں بہت کم استعمال کرتے ہیں۔ اگرچہ ایک قانون کی مختلف تعبیریں کی جاسکتی ہیں لیکن مختلف فقہی مسلک کے لوگ کسی ایک خاص تعبیر ہی کی پیروی کرتے ہیں اور ہر مسلک کے علما اپنی اپنی کتابوں میں اسی تعبیر کو پیش کرتے ہیں جس پر وہ اپنے ماننے والوں کا چلنا ضروری سمجھتے ہیں۔ دبہرحال اب ہم ذیل میں مذکورہ بالا تینوں کتابوں کی فہرست مضامین کا ایک خلاصہ پیش کرتے ہیں)۔

زکوۃ کے باب سے قبل مجموع الفقہ (الف) میں میت کے حقوق سے بحث کی گئی ہے، جس کے اہم عنوانات یہ ہیں۔

غسل میت، میت کی قبرستان کے لیے روانگی، نماز جنازہ، قبر میں مردہ کو رکھنے کا مناسب طریقہ، جنازہ میں شرکت کا طریقہ، سوگ، تکفین، ایسی یہودی عورت کی میت جس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہو، حاملہ کی میت، نماز جنازہ سے متعلق مختلف مباحث۔

تنبیہ (ب) کی ابتدا "میت کے لیے ضروری امور" سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد کے عنوانات کم و بیش "الف" کے ایسے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کتاب کا انداز مجتہدانہ نہیں ہے۔ جامع الصغیر (ج) میں سرے سے یہ باب ہی نہیں ہے۔ دیوانی اور فوجداری ضوابط کا حصہ "کتاب البیوع" (باب خرید و فروخت) سے شروع ہوتا ہے۔ اس باب کے تحت:

الف کے اہم عنوانات یہ ہیں۔ جائز نفع کی صورتیں، فقہی قوانین [illegible] معاملات کی تکمیل، ایسے سردار پر لعنت جو اپنے ہی لوگوں کے مال [illegible] کرتا ہے، سودخواری کا عذاب، ناپ تول سے اشیا کا تبادلہ، فروخت برائے نفع، ناقابل فروخت اشیا، خرید و فروخت میں دھوکا دہی، مال میں کسی قسم کی خامی، تیاری سے پہلے پھلوں کی فروخت، مال غیر موجود (مثلاً ایسا غلام یا جانور جو ابھی پیدا نہ ہوا ہو، یا ایسی مچھلی جو ابھی پکڑی نہ گئی ہو) کی [illegible] فروخت [illegible]

خوردنی کی خرید و فروخت۔ غلام والدین اور ان کی اولاد کو الگ الگ فروخت کرنے کی ممانعت، نئی خریدی ہوئی لونڈی سے قربت حاصل کرنے سے قبل انتظار کی مدت: ام الولد[159] اور مدبر[160] کی فروخت، ان غلاموں کا بیان جنھیں آزادانہ طور پر تجارت کرنے کی اجازت ہے، مال پر قبضہ دینے سے پہلے قیمت وصول کرنا، حق شفعہ، منافع میں شرکت، ساجھے داری، اجرت، وعدہ، قرض اور ضمانت، ہدیہ اور خیراتی عطیہ، غلط قبضہ اور اس کی ذمہ داری، تبادلہ، ضمانت، کفالت وغیرہ۔

ب کے اہم عنوانات یہ ہیں۔ خرید و فروخت کب تکمیل کو پہونچتی ہے، کن چیزوں کی تجارت جائز ہے اور کن کی ناجائز، کن چیزوں پر منافع لیا جا سکتا ہے: ایسے پھل پودوں کی فروخت جو کسی ہوئی زمین سے حاصل ہوں، دودھ دینے والے جانوروں کی فروخت اور کسی عیب کے باعث بعد میں ان کی واپسی باہمی منافع سے خرید و فروخت، خریدار اور دوکاندار کے درمیان باہمی اختلاف مال پر قبضہ دینے سے پہلے قیمت وصول کرنا، قرض، وعدہ، دیوالیہ پن، نابالغ کی جائداد کی وکالت، وغیرہ وغیرہ۔ اس کے بعد حسب ذیل عنوانات کے علاوہ "الف" کے سب عنوانات موجود ہیں۔ مقابلہ جنگی ہتھیاروں سے مسلح اشخاص کے درمیان اور جانوروں کی دوڑ، بنجر زمین کو قابل کاشت بنانا، گری پڑی چیزوں کا پانا، لقیط (FOUNDLING) یعنی پڑا پایا ہوا شیر خوار بچہ جو آزاد مانا جاتا ہے، اوقاف، ہدیہ، وصیت، غلاموں کی آزادی وغیرہ۔

ج میں مذکورہ بالا عنوانات کو کتاب کے مختلف حصوں میں مختلف ترتیب کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں ہم صرف ان ابواب کے موضوعات کا ذکر کرتے ہیں جن کے تحت ان مسائل کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً مستقبل میں دئے جانے والے سامان کی فروخت، کن چیزوں کی خرید و فروخت جائز ہے، ناپ تول سے بیچی جانے والی اشیاء قیمت پر خریدار اور دوکاندار کا اختلاف، معاملہ کرتے وقت آئندہ کے لیے حقوق محفوظ رکھنا، چیزوں میں عیب، خریدے ہوئے گھر کے ساتھ ملنے والے حقوق واجب الادا قرض کی ادائگی، شفع آقا کے ہاتھوں مکاتب (یعنی ایسا غلام جسے

تجارت کرنے کی اجازت ہو ، کی فروخت یا اس کی جائداد کی آزادی کی ضمانت،
دو مالکوں میں سے ایک کا مشترکہ جائداد پر قبضہ، عہدنامے۔

کتاب الشہادۃ (گواہی کا باب)

الف) حلف، گواہی، عدالتی فیصلے۔
ب) اس میں باب الشہادۃ کو دو حصوں میں تقسیم کر کے انھیں کتاب کے بالکل آخر
میں بیان کیا گیا ہے۔ پہلے حصہ میں عدالتی فیصلوں اور قاضی (جج) کی حیثیت اور
عدالتی طریق کار کے بیان کے علاوہ تقسیم جائداد، دعویٰ اور گواہی کا ذکر ہے۔
کتاب الشہادۃ میں گواہوں کی شرائط، گواہی کی قبولیت کی بنیادوں نیز باہم متضاد
بیانات اور اعتراف جرم کا بیان ہے۔
ج) کے ابواب ہیں: دعویٰ، فیصلہ بذریعہ حلف، فیصلہ بذریعہ شہادۃ، تصفیہ
وراثت۔ علاوہ ازیں ایک حصہ علیحدہ سے وکالت (AGENCY) کے مسائل سے
متعلق ہے، اور ایک دوسرا حصہ امانت، قرض، ہدیہ اور اجارہ سے بحث کرتا ہے۔

کتاب النکاح

الف) نکاح کی فضیلت، مہر، گواہ اور ولی نکاح۔ وہ لوگ جن سے نکاح جائز
ہے، غلام کا نکاح، کفو، غیر مسلم کا نکاح، بیویوں کے درمیان مساوات، نان و نفقہ،
بیوی کے جسمانی عیوب، رضاعی قرابت۔
ب) کون کون لوگ ایک دوسرے سے باہم نکاح کر سکتے ہیں، ممنوع
نکاح، حق نکاح اور بیوی کو کسی جسمانی عیب کے باعث چھوڑ دینا،
غیر مسلموں کا نکاح، مہر، متاعی نکاح، دعوت ولیمہ، بیویوں کے درمیان
مساوات۔
ج) کنواری لڑکی اور نابالغوں کا نکاح (بذریعہ ولی)، کفو، نکاح فاسد، مہر،
لونڈی یا غلام کا نکاح۔

کتاب الطلاق

الف) طلاق صحیح ، عدت ، طلاق بائن ، شوہر کا وظیفہ زوجیت ادا کرنے سے احتراز، بیوی پر زناکاری کی تہمت ۔

ب) میں الگ سے کتاب الطلاق کے بجائے اس سے متعلق حسب ذیل مضامین کتاب النکاح ہی میں مذکور ہیں ۔ زوجین میں سے کسی ایک کا دوسرے کو چھوڑ دینا ، طلاق ، الفاظ طلاق کی تعداد ، طلاق مشروط ، مشتبہ طلاق ، طلاق رجعی ، وظیفہ زوجیت سے احتراز ، ظہار ، زناکاری کے الزام میں بیوی کو چھوڑ دینا اقرار ولدیت ۔

ج) طلاق صحیح ، الفاظ طلاق کی تکرار ، طلاق دینے کے لیے قسم کھانا ، طلاق بالاستغناء ، زوجین میں سے کسی ایک کا دوسرے کو چھوڑ دینا ، وظیفہ زوجیت سے احتراز ، عدت طلاق ، ولدیت کا تعین ، مطلقہ والدین میں سے اولاد کی حضانت (ولایت) کا حق کسے زیادہ حاصل ہے ، گھریلو اشیا کی ملکیت پر تنازعہ وغیرہ ۔

کتاب الحدود[141] (تعزیری جرم جن کی سزائیں پھانسی یا قطع اعضا وغیرہ ہوتی ہیں)

الف) زناکاری ، تہمت زنا ، اغلام بازی ، شراب خوری ، سرقہ ، ٹونا ٹوٹکا (جادو) اور بدعت ۔ ایک باب میں خون بہا کے مسائل بھی بیان کیے گیے ہیں ۔

ب) کسی جرم کے عوض سزا پانے والے اور نہ پانے والے اشخاص کی فہرست قابل قصاص جرم ، قصاص کو چھوڑ دینا ، کن لوگوں سے خون بہا لیا جاسکتا ہے اور کن سے نہیں لیا جاسکتا ، خون بہا ، غلاموں کے وہ رشتہ دار جو خون بہا ادا کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں ، قتل کا کفارہ ، باغیوں سے مقابلہ ، قتل مرتد ، کفار سے جہاد ، مال غنیمت کی تقسیم ، عہد ذمہ اور نفاذ جزیہ ، عہد نامہ صلح ، سواد ارض

میسوپوٹامیہ) کا خراج، زناکاری کی سزا، سرقہ کی سزائیں، ڈکیتی اور شراب خوری، معمولی جرموں کی اصلاح (اسی کے ساتھ "حاکم کے لیے ضروری شرائط" پر مشتمل ایک باب لگا ہوا ہے)۔

ج) سرقہ، قطع ید کی شرائط، نشہ آور مشروب، جرم قابل سزا، کس موقع پر قصاص لیا جائے گا اور کب خون بہا لیا جائے گا، شہادت قتل، مواقع قتل کا لحاظ، غیر مہلک زخم پہونچانا، غلاموں کا جرم، ناجائز طور پر غلام پکڑنا، اسلحہ جات کی نمائش (دھمکی کے نقطہ نظر سے) کسی مکان کے حصے یا دیوار کو نقصان پہونچانا وغیرہ۔

کتاب الغزوۃ (دار الحرب پر چڑھائی)

الف) اس باب میں کفار سے جہاد کرنے کا ذکر ہے۔ جہاد کی فضیلت، شہادت کی فضیلت، مال غنیمت کی تقسیم، عہد نامے، اور ذمہ، جھنڈے اور علَم، مال غنیمت کی تقسیم سے قبل سپہ سالار کا حق، مرتدین، مال مشترک میں خیانت، باغیوں سے جنگ، وغیرہ۔

ب) اس باب میں زیادہ تر وہی مسائل مذکور ہیں جن پر پہلے کتاب الحدود کے تحت بحث کی جا چکی ہے۔

ج) مرتدین کے خلاف کاروائی، مفتوحہ یونانی شہروں کا خراج، مسلمان غلام اور ان کی جائداد جس پر دشمنوں کا قبضہ ہوا وغیرہ۔

کتاب الوراثت

وراثت سے متعلق قوانین کا عمومی تذکرہ خاصی تفصیل کے ساتھ اوپر تیسرے باب میں ہو چکا ہے۔

(ب) ہیں دو اور مفید ابواب ہیں۔ پہلے باب میں حلف کا بیان اور عدت اور طلاق کے دوسرے مسائل کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں سربراہ خاندان کی ذمہ داریوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس باب کے چند عنوانات یہ ہیں۔ بیویوں، قریبی رشتہ داروں، غلاموں اور پالتو جانوروں

کے اخراجات کی ذمہ داری اور ان کی دیکھ بھال، بچوں کی پرورش وغیرہ۔

(ج) میں ایک باب حلف پر بھی ہے۔ نیز دو ابواب غلاموں کی آزادی اور موالات کے موضوع کے لیے مخصوص ہیں۔

باب ۵

اسلامی اخلاقیات

اسلام میں اخلاقی اصول کا رشتہ پوری طرح قانون سے جڑا ہوا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں عقیدہ کی جو مسلمہ تعریف ملتی ہے اس کی رو سے عبادات اور معاملات — جن کا شمار دوسرے نظامہائے قانون میں دیوانی اور فوجداری کے حدود میں ہوتا ہے — کے درمیان کوئی خاص امتیاز نہیں برتا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی اخلاقی تعلیمات ان عملی ضابطوں کا ایک لازمی حصہ بن گئی ہیں جن پر عمل کر کے ایک سچا مسلمان صحیح راہ پر قائم رہ سکتا ہے، اور نتیجۃً اللہ کی خوشنودی اور جنت حاصل کر سکتا ہے۔ دوسری طرف اصول شریعت کے پیش نظر علمائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اگر ان فقہی ضوابط پر کوئی شخص عمل نہ کرے تو وہ اللہ کے غضب اور جہنم کے عذاب کا مستحق ہوگا۔[1]

آنحضرت صلعم نے اپنے متبعین سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ وہ چند خاص عقائد پر ایمان لائیں، اور آپ کی سنت اور قرآن شریف کے احکامات پر عمل پیرا ہوں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عقیدہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس طرح عقیدہ کے مقابلہ میں عمل ثانوی درجہ کا رہ جاتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں راسخ العقیدہ لوگوں میں ابوالحسن الاشعری کی تعلیمات کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ انھوں نے اپنے خیالات کو ایسے زمانہ میں باقاعدہ طور پر مرتب کر کے پیش کیا جب مذاہب نظر کو واضح طور پر بیان کرنے کا رجحان بڑھ رہا تھا۔ اس وقت ابوالحسن الاشعری نے یہ اعلان کیا کہ عقیدہ "تصدیق قلب" کو کہتے ہیں۔ تصدیق قلب کا مطلب ہے۔

انسان عقیدہ کی اس حقیقت کو دل سے تسلیم کرلے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (صلعم) اس کے رسول ہیں[1] تصدیق قلب کے بغیر عقیدہ کا زبانی اقرار اور ارکان مذہبی (یعنی نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ) کی ادائگی فروعی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی لیے تارک ارکان شخص اس وقت تک دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا جب تک وہ اللہ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت سے انکار نہ کردے[2]

چونکہ قرآن بھی دوسری الہامی کتابوں کی طرح اخلاقی اقدار پر تجریدی نقطہ نظر (ABSTRACT VIEW) سے بحث نہیں کرتا اس لیے وہ صحیح اور غلط کے درمیان تمیز کرنے کے لیے کسی قسم کا کوئی متعین عمومی یا نظری معیار بھی پیش نہیں کرتا۔ اگر محمد صلعم نے ایسا کیا ہوتا تو وہ نزول وحی کے زمانہ کے حالات کو دیکھتے ہوئے بے محل ہوتا، کیونکہ ایک بار جب لوگوں کو یہ یقین ہوگیا کہ معبود صرف اللہ ہے اور وہی تمام ماورائے ادراک قوتوں کا مالک ہے تو پھر انھیں حتمی طور سے اخلاقی اقدار کی تعلیم دینا مشکل نہ تھا۔

آنحضرت (صلعم) کا یہ طریقہ تھا، خواہ یہ ارادی رہا ہو یا غیرارادی، کہ وہ لوگوں سے اسلام قبول کرلینے کے بعد طریق زندگی میں نسبتاً تھوڑی سی تبدیلیوں کے خواہاں ہوتے تھے۔ اگرچہ آپ نے مسلمانوں کی عمومی زندگی، خصوصاً ان کی ازدواجی زندگی میں بعض بہت ہی اہم اصلاحات رائج کی تھیں بایں ہمہ آپ نے اپنے قبیلہ کے عمومی اخلاقی افکار (MORAL IDEAS) کو بہت حد تک باقی رکھا۔ ان افکار کو ہم "مُرَوّت" کے اصطلاحی لفظ سے ادا کرسکتے ہیں "مروت" کو اگرچہ ہم عہد وسطی کے نظام "فتوۃ" یا الوالعزمی (CHIVALRY) کے قریب المعنی کہہ سکتے ہیں لیکن حقیقتاً اسے جذبہ "احترام وانتقام" کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ آنحضرت صلعم کی طرف ایک حدیث منسوب ہے جس میں آپ نے قبل اسلام کے اپنے ایک شناسا صائب سے ایک بار فرمایا تھا کہ "دور جاہلیت میں تمہارے جو اخلاقی طریقے تھے انھیں اسلام کے بعد بھی باقی رکھو۔ اپنے مہمانوں کی حفاظت کرو، یتیموں کے ساتھ سخاوت کرو اور اپنے "جار" [پڑوسی] اور ایسے پردیسی جن کی حفاظت کی ذمہ داری لی گئی ہو، کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کرو[3]" انھیں جذبات

کو قرآن میں بھی ابھارنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک جگہ پر قرآن[۵] اللہ کی اطاعت کرنے اور شرک سے بچنے پر زور دینے کے بعد مسلمانوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے والدین، قرابت داروں، یتیموں، مساکین، قریبی اور دور کے پڑوسیوں، ہم نشینوں، مسافروں اور غلاموں کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں۔ قرآن نے مروت کے سلسلے میں فراخ دلی پر زیادہ زور دیا ہے اور جذبۂ انتقام خصوصاً خون کے انتقام کو جو جاہلی عرب کے ذھن پر ہمیشہ بوجھ بنا رہتا تھا[۶] نظرانداز کرنے کی ہدایت کی ہے۔ اس سلسلے میں اسلام نے بعض بہت ہی اہم اصلاحات کو روشناس کرایا ہے۔ اسلام نے بتایا ہے کہ انتقام نہ لینا بزدلی اور ذلت کی بات نہیں ہے بلکہ حقیقی شرف معاف کر دینے میں ہے۔ جو لوگ اپنے غصہ کو پی جاتے ہیں اور دشمنوں کو معاف کر دیتے ہیں تو ان کا شمار نیکوکاروں میں ہوگا، اور وہ آخرت میں جنت سے سرفراز کیے جائیں گے۔[۷] قرآن کی ابتدائی سورتوں ہی سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مومنین کے درمیان باہم کس قسم کے تعلقات پیدا کرنا چاہتا ہے۔ "اللہ پر ایمان لائے بغیر کوئی شخص صرف اپنے نیک اعمال کے باعث مومنین کے مساوی نہیں ہو سکتا ہے[۸]" "تقویٰ اور خشیت الٰہی کے بعد عدل اور اچھے برتاؤ کا درجہ ہے[۹]"۔ "اللہ خود رحمان اور رحیم ہے[۱۰]"، اور وہی انسان کو خیر و شر دونوں کی راہیں دکھاتا ہے[۱۱]۔ ابتدائی مکی سورتوں میں "خیر" کو ایک ایسی گھاٹی سے تشبیہ دی گئی ہے جسے صرف "صاحب یمین" یعنی نیکوکار اور جنتی لوگ پار کر سکتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو انسانوں کو غلامی سے نجات دلاتے ہیں، اور بھوک کے دنوں میں رشتہ دار یتیموں اور خاک افتادہ مسکینوں کو کھانا کھلاتے ہیں۔ پھر یہ لوگ ایسے ہیں جو خدا پر ایمان رکھتے ہیں اور باہم ایک دوسرے کو ثابت قدمی کی تاکید اور لوگوں پر رحم کرنے کی فہمائش کرتے ہیں[۱۲]۔ قرآن میں ایک دوسری جگہ[۱۳] ایسے شخص کو "مکذب دین" کہا گیا ہے جو یتیموں کو دھتکارتا ہے اور لوگوں کو محتاجوں کو کھانا کھلانے کی ترغیب نہیں دیتا۔

آنحضرت صلعم کی تعلیمات اور زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں کے تقابلی مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے "اچھائی" اور "برائی" کو بیان کرنے کے لیے بہت

حد تک جاہلی اصطلاحات کو اپنا لیا تھا۔ جب کبھی بھی آپ مسلمہ اور صحیح عقائد وعمل کو یکجائی طور سے ایک لفظ میں بیان کرنا چاہتے تو انھیں "المعروف" کے لفظ سے ادا کرتے۔ "المعروف" "جانے بوجھے" گویا "عرف" کی طرح "تسلیم شدہ رواج" کو کہتے ہیں۔ اسی طرح "بدعقیدگی" اور "بد اعمالی" کے لیے آپ نے "المنکر" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس کا مطلب ہے ناپسندیدہ۔ یا زیادہ لفظی طور سے وہ باتیں جو غیر معروف اور اجنبی ہوں۔

تہذیبی زندگی میں قدم رکھنے والے قبائلی سماج، دور جاہلیت کے عرب قبائل کی طرح جانی بوجھی چیزوں کو اچھا اور انجانی چیزوں کو برا سمجھتے ہیں۔ قرآن میں جگہ جگہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تاکید کی گئی ہے[14]۔ بیضاوی[15] کے ایسے مفسرین معروف کو عدل و نصفت (EQUITY) کا مساوی سمجھتے ہیں، اور منکر سے مراد وہ باتیں لیتے ہیں جو شریعت کی رو سے قبیح ہوں۔ منکر ان باتوں کو بھی کہتے ہیں "جنھیں اچھے لوگ برا سمجھیں[16]"۔

قرآن میں جاہلی سماج کی "اکثر و بیشتر" تعلیمات ہمیں اسلامی اخلاقیات کی شکل میں نظر آتی ہیں۔ مثلاً جنت کا وعدہ ان لوگوں سے کیا جاتا ہے جو اپنے شہوانی جذبات پر قابو رکھتے ہیں، اپنے وعدوں کا پاس کرتے ہیں اور ادائگی عبادات کی فکر رکھتے ہیں[17]۔ ایک مکی سورۃ میں بے ضابطہ اور غیر مرتب طور ہی سے سہی، مگر ایک ضابطہ اخلاق پیش کیا گیا ہے:

"تمہارے رب نے یہ حکم دیا ہے کہ معبود برحق کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کے ساتھ پیش آؤ[18]، اگر ان میں سے ایک یا دونوں تمہارے سامنے بڑھاپے کو پہونچ جائیں تو اس وقت بھی ان کو کبھی "ہنہ" تک نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو، اور ان سے انتہائی نرمی اور ادب کے ساتھ بات کرو۔ ۔ ۔ ۔ اور قرابت داروں، نیز مسکینوں، مسافروں کا حق ادا کرو مگر بے جا و بے موقع خرچ نہ کیا کرو۔ بے شک مال کو بے موقع اڑانے والے شیطان کے بھائی ہیں۔ اور شیطان اپنے رب کا بڑا ہی ناشکرا ہے۔ اور اگر کبھی تمہیں اپنے رب کی اس روزی کو تلاش کرنے کی وجہ سے جس کی تم کو توقع ہو ان مستحقین

سے پہلو بچانا پڑے تو ان سے نرم بات کہہ دیا کرو۔ اور بخل کی وجہ سے نہ تو اپنا ہاتھ اپنی گردن کے ساتھ باندھ کر رکھو اور نہ ہی اسے بالکل کھول دو ۔۔۔۔۔ اور اپنی اولاد کو افلاس کے خوف سے قتل نہ کرو۔ ہم ہی ان کو بھی روزی دیتے ہیں اور تم کو بھی۔ بے شک اولاد کا قتل بڑا بھاری گناہ ہے۔ اور زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو کیونکہ زنا بڑی بے حیائی کی بات اور بہت بری راہ ہے۔ اور جس شخص کے قتل کرنے کو اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل نہ کرو [19] اور جو شخص ناحق قتل کیا جائے تو ہم نے اس مقتول کے وارث (یعنی قریب ترین اعزہ کو) قصاص [20] کا اختیار دیا ہے۔ پھر وارث کو بھی خون کا بدلہ لینے میں حد سے زیادہ تجاوز نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ اس کو مدد دی گئی ہے۔ اور یتیم کے مال کے قریب بھی نہ جاؤ، مگر ہاں اس طریقہ پر جو بہتر ہو یہاں تک کہ وہ یتیم بالغ ہو جائے۔ اور عہد کو پورا کرو، بے شک عہد کی باز پرس کی جائے گی۔ اور جب ناپ کرو تو پیمانہ کو پورا بھرا کرو اور تولو تو صحیح ترازو سے تولا کرو۔ پورا ناپنا تولنا اچھی بات ہے اور اس کا انجام بھی بہتر ہے۔ اور جس بات کی تمہیں تحقیق نہ ہو اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو کیونکہ سماعت، بصارت اور قلب و ذہن سب کے بارے میں ہر شخص سے باز پرس کی جائے گی۔ اور زمین پر اکڑ کر نہ چلا کرو کیونکہ تم نہ تو زمین کو پھاڑ سکو گے اور نہ اکڑ کر چلنے سے پہاڑوں کی بلندی تک پہونچ سکو گے [21]۔

قرآن نے زمانہ جاہلیت کے مبینہ متکبرانہ انداز کے بالمقابل عورتوں اور مردوں دونوں ہی کو منکسر المزاجی کی تعلیم دی ہے۔ نیز عبادات کو پابندی سے ادا کرنے، زکوٰۃ دینے اور خدا اور اس کے رسول کی پیروی کرنے کا حکم دیا ہے [22]۔ ایک دوسری جگہ مردوں اور عورتوں دونوں کو یقین دلایا گیا ہے کہ اگر وہ خدا کے فرماں بردار رہیں، راست بازی اور صبر سے کام لیں، اپنے کو (خدا کے سامنے) عاجز سمجھیں، صدقہ خیرات کرتے رہیں، روزے رکھیں، اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، خدا کو بکثرت یاد کریں تو اللہ ان کی مغفرت کرے گا اور انھیں بہت ثواب دے گا [23]۔

رسول اللہ صلعم اپنی گفتگو میں اس بات کی پوری احتیاط رکھتے تھے کہ لوگ صرف عبادات ہی کو اصل نیکی نہ سمجھ بیٹھیں۔ قرآن نے یہ بتایا ہے کہ "نیکی صرف یہی نہیں ہے کہ تم اپنے منہ مشرق یا مغرب کی طرف کر لو۔ حقیقتاً نیک شخص تو وہ ہے جو اللہ پر، یوم آخرت پر، ملائکہ پر، کتب مقدسہ پر اور انبیاء پر ایمان رکھتا ہے اور مال کی محبت اور احتیاج کے باوجود اسے قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیتا ہے، نیز غلاموں کو آزاد کرانے میں خرچ کرتا ہے"[24] قرآن نے نیکی کا اچھا بدلہ دینے کا وعدہ ضرور کیا ہے[25]، لیکن یہ وعدہ غیر مشروط نہیں ہے۔ جو لوگ صرف ریاکاری سے احکامات کو بجا لاتے ہیں[26] یا پوری دل سے ان کی پیروی کرتے ہیں (مثلاً سائل پر ہزار احسان دھر کر اور منہ بنا کر صدقہ و خیرات کرتے ہیں) تو ایسے لوگوں کے بارے میں پورا امکان ہے کہ ان کے کیے دھرے پر پانی پھر جائے[27] یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ "برائی کو اچھے برتاؤ سے ختم کیا جائے[28] نیکی اور بدی برابر نہیں ہوتی۔ اگر دشمن کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے تو وہ گہرا دوست بن جاتا ہے"[29]

یہ احکامات بلا امتیاز مذہب و ملت سب کے لیے نہیں ہیں، بلکہ صرف مومنین کے لیے ہیں، کیونکہ امت مسلمہ کا ایک رکن بننے کے لیے پہلی اور بنیادی شرط ایمان باللہ کی ہے[30]

دراصل اسلام سے قبل ان خوبیوں سے جو مسلم روایات کے مطابق آنحضرت میں بدرجہ اتم موجود تھیں، صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ اسلام کے نزدیک ضابطہ اخلاق کا عام معیار کیا تھا، یہ اس وجہ سے ہے کہ ہر اچھے مسلمان کی یہی تمنا ہوتی ہے کہ وہ آنحضرت صلعم کے اسوہ حسنہ کی پیروی کرے۔ زندگی کے ہر مسئلہ میں رسول ہی اچھے یا برے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ یہ مسائل خواہ خدا اور انسان کے رشتہ سے متعلق ہوں یا خود انسان اور انسان کے تعلقات پر مبنی ہوں (بظاہر اس قسم کے معاملات بھلے ہی انفرادی حیثیت کے نظر آتے ہوں لیکن ان کا اثر سماجی رشتوں پر بہر حال پڑتا ہے) قرآن کی طرح اگرچہ حدیث بھی ایمان کی رسمی اور اخلاقی ضروریات سے بحث کرتی ہے لیکن اس میں تقویٰ کے تصور میں ایک ارتقا بھی نظر آتا ہے۔

اور اخلاقی اقدار کے بلند معیار کی طرف ایک پیش رفت بھی دکھائی دیتی ہے۔

غزالی نے "احیاء علوم الدین" میں احادیث کی روشنی میں آنحضرت صلعم کے کردار کی ایک مکمل تصویر کشی کی ہے۔ سب سے پہلے وہ آپ کے آداب دسترخوان اور ذاتی پسند و ناپسند کا ذکر کرنے کے بعد کہ یہ باتیں مسلمانوں کے عام ذوق اور ان کے طرز زندگی پر اثر انداز ہوتی ہیں، تفصیل کے ساتھ رسول اللہ صلعم کی اخلاقی خوبیوں کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اخلاقیات کے بارے میں آپ کی جو رائے تھی اسے پیش کرتے ہیں۔ امام غزالی کے بقول "رسول خدا صلعم حد درجہ متواضع اور نفس کش تھے۔ اللہ تعالیٰ سے ہمیشہ دست بدعا رہا کرتے تھے کہ وہ انھیں اچھائیوں اور نیکیوں کی توفیق عطا کرے۔ اور وہ اپنی دعاؤں میں کہا کرتے تھے کہ خداوندا مجھے فطرتاً اور عادتاً نیکی کی توفیق دے۔ وہ یہ بھی کہا کرتے تھے کہ بارالہا مجھے بری عادتوں سے محفوظ رکھ۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعاؤں کو شرف قبولیت بخشا کیونکہ اس کا وعدہ ہے کہ "جو مجھ سے مانگے گا میں اس کی حاجت پوری کردوں گا"[21] اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلعم پر قرآن نازل کیا اور آپ کا کردار بعینہ قرآن (کے مانند) تھا۔

حدیثوں کے سہارے غزالی نے آپ کی جو تصویر پیش کی ہے وہ ایک شریف ترین، شجاع ترین، منصف ترین اور صابر ترین شخص کی تصویر ہے۔ آپ کے ہاتھوں نے کسی نامحرم عورت کو کبھی نہیں چھوا۔ آپ سخیوں کے سخی تھے۔ سوتے وقت آپ کے پاس ایک پائی بھی بچی نہیں ہوتی تھی۔ اگر کسی رات ایسا ہوتا کہ لوگوں کو دینے کے بعد بھی آپ کے پاس کچھ بچا رہ جاتا تو جب تک آپ کسی ضرورتمند کو تلاش کرکے اسے راہ خدا میں وہ مال نہ دیدیتے اس وقت تک آپ بستر استراحت پر نہ جاتے۔ جو چیزیں آپ کے پاس آتی رہتی تھی ان میں سے آپ اپنے لیے کبھی کچھ نہ رکھتے۔ تمام عمر آپ نے جو اور کھجور پر گزار دی۔ اپنے جوتوں کو خود گانٹھتے اور اپنے پھٹے کپڑوں میں پیوند لگا لیتے۔ چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی اپنے ساتھیوں کا ہاتھ بٹاتے اور انھیں کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھاتے۔ آپ میں اس درجہ حیا تھی کہ کبھی کسی شخص کی آنکھ سے آنکھ ملا کر بات نہ کہاتے۔ ہمیشہ اپنی نظریں نیچی رکھتے، اور غلام اور آزاد حاجت مند کی مدد کے لیے تیار۔ جتنے بھی کسی

کا تحفہ واپس نہ کرتے خواہ وہ کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو۔ کرتے وہی جو انصاف کا تقاضا ہوتا خواہ اس سے خود آپ کی ذات کو نقصان کیوں نہ پہونچتا ہو۔ کیسی ہی ضرورت کیوں نہ ہوتی کبھی کسی بت پرست سے مدد کے خواہاں نہ ہوتے تھے کوئی بات کتنی ہی بار خاطر کیوں نہ ہوتی اسے صبر وضبط سے پی جاتے تھے۔"

یہ دکھانے کے لیے کہ آنحضرت صلعم کے نزدیک اخلاق کا صحیح مفہوم کیا تھا۔ امام غزالی نے ایک حدیث نقل کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ ایک غزوہ میں گرفتار ہونے والے کافروں میں ایک عورت بھی تھی اسے جب آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو اس نے آپ کو مخاطب کر کے کہا۔ "اے محمد، اگر تم مجھے آزاد کر دو اور عرب کے قبائل کو مجھ پر ہنسنے کا موقع نہ دو تو تمہاری بڑی مہربانی ہوگی۔ میں اپنے قبیلہ کے سردار کی لڑکی ہوں۔ میرے باپ اپنے آدمیوں کے لیے ہمیشہ سینہ سپر رہتے تھے محتاجوں کی مدد کرتے تھے، بھوکوں کا پیٹ بھرتے تھے، امن وامان قائم رکھتے تھے اور کسی ضرورت مند کو ناامید نہیں لوٹاتے تھے۔ ان کا نام حاتم طائی تھا اور میں انھیں کی بیٹی ہوں۔" آنحضرت صلعم نے جواب دیا، "بیٹی" ، صحیح مومن کی تو یہی پہچان ہے۔"

اسلام کی تشریح کرتے ہوئے امام غزالی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام میں تمام اچھی خوبیاں اور بہترین خصوصیات اکھٹا کر دی ہیں۔ اسلام ہمیں یہ سکھاتا ہے کہ ہم ایک دوسرے کے ساتھ ملاطفت سے پیش آئیں۔ ایک دوسرے سے معاملہ کرنے میں کھلے دل سے کام لیں۔ ضرورت کے وقت ایک دوسرے کے کام آئیں۔ بھوکوں کا پیٹ بھریں۔ امن پھیلائیں۔ اچھے برے ہر مسلمان کی عیادت کریں۔ مسلمانوں کے جنازہ میں شرکت کریں۔ پڑوسیوں سے بلا لحاظ مذہب وملت اچھے تعلقات رکھیں۔ معمر مسلمانوں کی عزت کریں۔ ایک دوسرے کی دعوت کو رد نہ کریں۔ قصوروار وں کو معاف کر دیا کریں۔ لوگوں میں میل ملاپ کرائیں۔ ہاتھ کھلے رکھیں، بے دریغ دینے کی عادت ڈالیں۔ سلام کرنے میں پہل کریں اور غصہ کو پی جائیں۔ اسی طرح ہمیں ان باتوں سے پرہیز کرنا چاہیئے جنھیں اسلام منع کرتا ہے۔ مثلاً ہمیں ہر قسم کے لہو ولعب اور رقص وسرود سے دور

رہنا چاہئے۔ گالی، جھوٹ، رذالت، ناشائستگی، سازش، فریب، بدگوئی، دوستوں سے بے وفائی، انکار قرابت، بدطینتی، اکھڑپن، لن ترانی، سازش، فریب دہی تکبر، بدتمیزی، بدتہذیبی، رشک وحسد، تلون مزاجی، جارحیت، اور ظلم وجور سے بھی بچنا چاہیے۔[35]

صحیح بخاری کی پہلی حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ اعمال کی قبولیت کا دارومدار کام کرنے والے کی نیت پر ہوتا ہے۔ ایک طرح سے یہ حدیث ان قرآنی آیات کا نچوڑ ہے جن میں نفاق کی مذمت کی گئی ہے[36]۔ ایک حدیث کے مطابق قیامت کے دن اس شخص کا شمار بدترین لوگوں میں ہوگا جو اس زندگی میں چھل کپٹ اور دھوکے دھڑی سے کام لیتے ہیں[37]۔ ایک دوسری حدیث میں انسانی ضمیر (CONSCIENCE) کے بارے میں بتایا گیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیکی اچھی خوبیوں کے حصول کو کہتے ہیں، اور گناہ یہ ہے کہ اسے کرتے وقت دل میں کھٹک ہو اور دوسروں سے چھپا کر کیا جائے[38]۔

احادیث میں اسلام کے اخلاقی پہلو پر جو زور دیا گیا ہے اس کا پتہ ہمیں اس حدیث سے اچھی طرح چلتا ہے جس میں مسلمان کی پہچان یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے میں فرق نہیں کرتا[39]۔ حضرت عمر سے ایک "یونانی" بادشاہ نے ایک بار یہ فرمائش کی تھی کہ اسے کوئی ایسی بات بتا دی جائے جسے علم کا نچوڑ کہا جا سکے۔ حضرت عمر نے اس کے جواب میں مذکورہ بالا حدیث لکھ کر بھیج دی تھی[40]۔ بخاری نے ایک باب کی سرخی جس میں انھوں نے کوئی حدیث نقل نہیں کی ہے۔ یہ رکھی ہے "پاس عہد جز و ایمان ہے"[41]۔ مسعودی کے بقول آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ میری امت کے لوگوں پر اس وقت تک اللہ کی رحمت رہے گی جب تک لوگ وفاداری کو حصول دولت کا ذریعہ نہ بنا لیں گے، اور صدقہ کو اپنے اوپر ایک بھاری قرض سمجھتے رہیں گے۔ مومن کی زبان خود ہی عہد نامہ کی حیثیت رکھتی ہے اور مسلمان پر ایفائے عہد واجب ہے۔ ہاں اگر کسی سے حلال کو حرام کرنے یا حرام کو حلال کرنے کا وعدہ ہو تو پھر ایسے وعدہ کا پاس نہیں کرنا چاہیے[42]۔

رسول صلعم کو کذب بیانی سے حد درجہ نفرت تھی[43]۔ بخیل اور بزدل کو

تو آپ مسلمانوں میں شمار کر بھی لیتے تھے لیکن جھوٹے کو دائرہ ایمان سے باہر سمجھتے رہے[44] جھوٹے کو آپ وعدہ شکن کا بھائی کہتے تھے اور بد عہد اور بے ایمان کو منافقوں میں شمار کرتے تھے[45] ان سب برائیوں کو قرآن نے برا کہا ہے لیکن بذاتہ جھوٹ بولنے کی واضح الفاظ میں مذمت نہیں کی ہے یہی وجہ ہے کہ متاخرین نے دوسرے مسائل کی طرح جھوٹ کے مسئلہ میں بھی خود سے نتائج نکالے ہیں۔

ابن حزم الظاہری کے بقول جھوٹ بولنا بالاتفاق برا ہے۔ لیکن پانچ مواقع ایسے ہیں جہاں جھوٹ بولنا ہی بہتر ہے۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان کسی ظالم بادشاہ کے خوف سے کہیں چھپا ہوا ہو تو ہر مسلمان یہی کہے گا کہ ایسے موقع پر جھوٹ بول کر اپنے مسلمان بھائی کی جان و مال کی حفاظت کرنی چاہیے۔ اور جو لوگ چھپے ہوئے شخص کا پتہ بتا دیں گے وہ اللہ کے نزدیک گناہ گار ہوں گے۔ اس کے برعکس اگر وہ علم کے باوجود لاعلمی کا اظہار کریں گے تو انھیں ثواب ملے گا۔

اسی طرح بیوی کو بہلانے یا جہاد کے موقع پر مسلمان قیدیوں کو کافروں کی قید سے چھڑا لینے کی خاطر جھوٹ بولنا جائز ہے۔ آخر الذکر موقع پر ایسے جھوٹ کو صرف اسی وقت برا کہا جاسکتا ہے جب خدا بھی اسے برا کہے، ورنہ عقل سے اس کے برے ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔[46]

امام غزالی کہتے ہیں کہ گفتگو بعض خاص مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لیے جب کسی جائز مقصد کو جھوٹ اور سچ دونوں طریقوں سے حاصل کیا جاسکتا ہو تو پھر ایسے موقع پر جھوٹ بولنا حرام ہے۔ لیکن اگر وہ مقصد صرف جھوٹ بولنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہو تو پھر جھوٹ بولنا جائز ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر حصول مقصد واجب ہو تو پھر جھوٹ بولنا بھی واجب ہو جاتا ہے[47]۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ جھوٹ بولنے کی عادت نہ پڑ جائے، کیونکہ خطرہ یہ ہے کہ اگر جھوٹ کا دروازہ ایک بار کھل گیا تو پھر آدمی غیر ضروری باتوں کے لیے بھی جھوٹ بولا کرے گا۔ اسی سلسلے میں امام غزالی کہتے ہیں کہ ایک رائے کے مطابق ایسے جھوٹ کے علاوہ جسے بولنے سے کسی مسلمان کو فائدہ پہونچتا ہو، یا کسی نقصان سے وہ نجات پاتا ہو، ہر قسم کا جھوٹ گناہ ہے۔ جب کوئی ظالم کسی مسلمان سے اس کی جائداد

کے بارے میں پوچھ گچھ کرے تو پھر اسے صحیح بات نہ بتانا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی حاکم کسی مسلمان کو پکڑ کر اس کے ان گناہوں کی تفتیش کرنا چاہے جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو پھر ایسا شخص، اگرچہ وہ حقیقتاً گناہگار ہی کیوں نہ ہو، اپنے گناہ سے انکار کر سکتا ہے، کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ "اگر کسی سے کوئی گھناؤنا گناہ (FOUL SIN) بھی سرزد ہو جائے تو اسے چاہئے کہ وہ گناہ کو اللہ تعالیٰ کے دامن رحمت میں چھپائے رکھے۔ کیونکہ گناہ کی اشاعت بذات خود گناہ ہے۔"

جہاں کہیں جھوٹ بول کر مقصد کا حاصل کرنا جائز ہوتا ہے وہاں بھی نتیجہ میں کچھ ممنوع باتیں ضرور ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ انسان انصاف کی ترازو میں سچائی اور مصلحت کو اچھی طرح تول کر دیکھ لے۔ اگر اسے یہ اطمینان ہو کہ نتیجہ میں ظاہر ہونے والی ممنوع باتیں از روئے شرع جھوٹ سے کہیں زیادہ بری ہوں گی تو پھر اسے جھوٹ بولنے کی اجازت ہے۔ اگر اس کے برخلاف ہو تو پھر سچ بولنا واجب ہے۔ بہت سے لوگ پیسے اور حیثیت کی خاطر جھوٹ بولتے ہیں، انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ ذاتی مقاصد کے حصول کے لیے جھوٹ بولنے کی اجازت نہیں ہے۔[۴۸]

اس سلسلے میں گواہی کی خاطر حلف اٹھانے کی بہت اہمیت ہے۔ جھوٹا حلف اٹھانا گناہ ہے۔ اور اس پر کفارہ لازم ہے۔[۴۹] اس قاعدہ کا نفاذ بالکل مشینی انداز سے ہوتا ہے۔ حد یہ ہے کہ بعض مواقع پر حلف اٹھانے سے قبل کفارہ دیا جاسکتا ہے، اگر پہلے ہی سے اسے توڑنے کی نیت ہو۔[۵۰] قانون کی لفظی پابندی کی یہ ایک انتہائی مثال ہے۔ لیکن اسے نیت اور ارادہ کے سلسلے میں مسلّمہ اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر دیکھنا چاہیے۔[۵۱]

بہر حال ایرانی معلم اخلاق سعدی کے اس مشہور مقولہ کے باوجود کہ لوگوں کو آزمائش میں ڈالنے والے سچ سے مصلحت آمیز جھوٹ بہتر ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کا عام رجحان جھوٹ کے خلاف ہے۔ اس تصور کو جاحظ نے بہت اچھی طرح بیان کیا ہے۔ "سچائی کو پکڑے رہو، کیونکہ بہادر کے ہاتھ کی تیز تلوار کی کاٹ سچائی کی کاٹ [illegible]

خواہ اس کا انجام بھلے ہی ناپسندیدہ ہو۔ جھوٹ سے بڑھ کر کوئی ذلت نہیں، خواہ اس میں فائدہ ہی فائدہ ہو۔ علاوہ ازیں عادی جھوٹا کبھی سچ بھی بولے تو لوگ اس کی بات پر لوگ شبہہ کریں گے۔[۵۲]

اخلاق نبوی کے ایک اور رخ کا پتہ، جو قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے، آنحضرت کے ایک صحابی، حضرت ابوذر کی ایک روایت سے چلتا ہے۔ آپ نے انھیں حسب ذیل سات باتوں پر عمل پیرا رہنے کی تاکید کی تھی۔ (i) غریبوں کی امداد کرنا اور ان کی بہبود میں رہنا (ii) اپنی [دنیاوی] حالت کا مقابلہ اپنے سے اونچی حیثیت والوں کے بجائے اپنے سے کم حیثیت والوں سے کرنا (iii) کسی سے کچھ مطالبہ نہ کرنا (iv) ناراضگی کے باوجود اعزہ و اقربا کی فکر رکھنا (v) ہمیشہ سچ بولنا خواہ نتیجہ کتنا ہی تلخ کیوں نہ ہو (vi) اللہ کی راہ میں کسی چیز سے بھی خوف نہ کھانا، اور (vii) لاحول ولا قوۃ الا باللہ (اللہ کے علاوہ کسی میں کچھ طاقت نہیں) کا زیادہ سے زیادہ ورد رکھنا۔[۵۳] اس مضمون کی حدیثیں بے شمار ہیں۔ مثلاً اللہ اور یوم جزا پر ایمان رکھنے والے یا تو اچھی بات بولیں یا پھر خاموش رہیں۔ اور اپنے مہمانوں اور پڑوسیوں کی عزت کریں[۵۴] اور اللہ سے ڈرو اور برے کاموں کو اچھے کاموں کے ذریعہ ختم کرو۔۔۔[۵۵]

حدیثوں کے علاوہ دوسرے لٹریچر سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم، نرم مزاج اور عفو پرور تھے[۵۶] اور بے رحمی لڑائی جھگڑے کو پسند نہیں کرتے تھے۔ جب کبھی بھی آپ کے سامنے دو باتوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا مسئلہ آتا تو آپ آسان راستے کو پسند کرتے۔ آپ نے اللہ کی راہ کے علاوہ کبھی کسی سے اپنی ذات کے لیے بدلہ نہیں لیا۔[۵۷] آپ کی نظروں میں بدترین اعمال یہ تھے کہ کوئی شخص تنہا اپنا پیٹ بھرلے یا غلام کو مارے پیٹے، یا قصوروار کو معاف کرنے سے انکار کرے یا اپنے رشتہ داروں سے نفرت کرے۔ حدیث ہے کہ آپ جانوروں پر بھی شفقت کرنے کو ایسی نیکی کہتے تھے جس سے دوسرے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔[۵۸]

خلیفہ چہارم حضرت علی ابن ابی طالب کی طرف ایک روایت منسوب ہے جو اپنے مفہوم میں آنحضرت کی حدیثوں سے مختلف نہیں ہے۔ اس روایت میں آپ

کا کہا ہوا ایک شعر نقل کیا گیا ہے جس میں آپ نے شرافت کا انحصار (حسب ذیل) دس پاکیزہ خصوصیات پر بتایا ہے یعقل، دین، علم، عفو (فیاضی)، فہم، تقویٰ، صبر، احسان مندی اور دردمندی[46]۔

قرآن و حدیث پر مبنی اخلاقی جذبہ نے ان اصول اخلاق کو جنم دیا جن کے اوپر رسول اللہ صلعم اور آپ کے راسخ العقیدہ شارحین کے بقول مسلمانوں کے باہمی تعلقات کی بنیاد ہونی چاہیے۔ ایمان کے دوسرے شعبوں مثلاً تعلق باللہ کی طرح اخلاقیات کے بارے میں بھی فقہ نے کچھ اصول و قواعد مرتب کر دیئے ہیں تاکہ مسلمانوں کو شریعت کے مطالبات کے سلسلے میں کوئی غلط فہمی نہ رہ جائے۔ یہ بات بہرحال ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اگرچہ قاعدوں کی ظاہری پابندی سے کچھ مسلمانوں کو اطمینان قلب حاصل ہو جاتا ہے لیکن تقویٰ کے بلند معیار پر نظر رکھنے والے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو حدیث کی روح کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، اور اس بات سے واقف ہیں کہ ظاہری اعمال کے مقابلہ میں نیت کی اہمیت کہیں زیادہ ہے فقہ کی تقریباً ہر کتاب میں اخلاقیات کے عملی اصول موجود ہیں۔ ان اصول کی روسے انسانی زندگی کا ہر کام حسب ذیل پانچ قسموں میں سے کسی ایک قسم کے تحت آتا ہے۔

(الف) فرض یا واجب۔ جس کے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں عذاب ہوتا ہے۔

(ب) مستحب، سنت، مسنون یا مندوب۔ ان کاموں کو کہتے ہیں جن کے کرنے کا تو حکم دیا گیا ہے لیکن نہ کرنے پر کوئی سزا بھی نہیں ہے۔

(ج) جائز یا مباح۔ ایسے کام جن کو کرنے کی اجازت تو ہے۔ لیکن اس کے کرنے یا نہ کرنے پر نہ تو کوئی ثواب ہے اور نہ کوئی عذاب۔

(د) مکروہ۔ ایسے کام جنھیں شریعت نے ناپسندیدہ تو قرار دیا ہے لیکن اس کے نہ کرنے کی ممانعت بھی نہیں ہے۔

(ہ) حرام یا محظور۔ قابل سزا ممنوع کام کو کہتے ہیں۔

پہلی قسم ان اعمال پر مشتمل ہے جن کا حکم خود قرآن میں موجود ہے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ یہ اعمال بلا تفریق تمام مسلمانوں کے نزدیک لازمی اور ضروری ہیں حرام پر خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے، بہت حد تک اتفاق ہے

کے باوجود بقیہ دوسری قسموں کے بارے ہیں مختلف مکاتب فقہ کے درمیان اختلافات ہیں۔ اس موضوع پر ایک طویل اور مدلل بحث البنانی نے السبکی کی "جامع الجوامع" میں کی ہے جس سے راسخ العقیدہ سنی مکتب فکر کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔

سب گناہوں سے بڑا گناہ کفر ہے اور اس کی سزا "عذاب الیم" ہے اس کے بعد گناہ کبیرہ کی صف میں بہت سارے اعمال آتے ہیں مثلاً قتل عمد، زناکاری، اغلام بازی، شراب خوری اور نشہ بازی، چوری اور ڈکیتی، تہمت زنا، بہتان طرازی یا الزام تراشی، جھوٹی گواہی، جھوٹا حلف، انکار قرابت، والدین کی نافرمانی، غلط ناپ تول، مناسب عذر کے بغیر وقت سے پہلے نماز پڑھ لینا یا اسے قضا کر دینا، رسول اللہ صلعم کے خلاف افترا پردازی، مسلمان کا قتل ناحق، اہانت صحابہ، کتمان شہادت، رشوت، قرمساقی رنڈیوں کی دلالی، مخبری، انکار زکوۃ، رحمت خداوندی سے مایوسی، عیاری (مثلاً اس بھروسے پر دوسروں سے گناہ کروانا کہ اللہ بہت بڑا مہربان ہے، معاف کر دے گا) ظہار (زمانہ جاہلیت کا ایک طریقہ طلاق جس میں بیوی کو محرمات سے مشابہت دی جاتی تھی) سوّر یا مردار کا گوشت کھانا، رمضان کا روزہ (وقت سے پہلے قصداً) توڑ دینا، فریب دہی، مسلمان کے خلاف جنگ چھیڑنا، جادوگری، سود خوری اور گناہ صغیرہ پر اصرار۔

فقہ کی معمولی سے معمولی کتاب میں بھی تجارتی قوانین کو خاصی نمایاں جگہ دی جاتی ہے۔ ان قوانین کے تحت (دوسروں کے حقوق میں دست اندازی، دوسروں کی جان و مال کو نقصان پہونچانے اور جوئے اور سٹے بازی کو نیز اوقاف اور ام الولد کی فروخت کو منع کیا گیا ہے۔ ایسی تجارت بھی ممنوع ہے جس میں جانوروں کے ساتھ بے رحمی ہوتی ہو یا دوسروں کی ملکیت کو نقصان پہونچتا ہو (جیسے بے موسم زندہ بھیڑ کی اون اتار لینا یا کسی دوسرے کے لباس میں سے کپڑے کا کوئی ٹکڑا کاٹ لینا)

جانوروں کی ریس منع نہیں ہے ــــ بلکہ فقہ نے اس قسم کی ریسوں کے قواعد بھی بتائے ہیں ــ ہاں ریس پر شرط لگانا اور دوسری ہر قسم کی سٹہ بازی کو منع کیا گیا ہے اسی وجہ سے غیر موجود اشیاء (مثلاً نازائیدہ غلام یا آئندہ سال کی فصل) یا غیر متعین

ناپ اور وزن یا قیمت والی اشیا (مثلاً غلہ کا بے وزن ڈھیر، یا تھن کے اندر[۹۷]
کے دودھ) کی خرید و فروخت کو ناجائز کہا گیا ہے[۹۸]۔

اس وقت فقہ جس شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے اس سے صاف ظاہر
ہوتا ہے کہ قاعدہ پرستی (FORMALISM) بانیان مذاہب فقہ اور ان کے شاگردوں
کی خصوصیت تھی۔ زمانۂ حال کے علما کی بھی یہی خصوصیت ہے۔ انھوں نے متقدمین
کی بے چون چرا تقلید کرنے کی وجہ سے اسلام کے لیے یہ خطرہ پیدا کر دیا ہے کہ وہ
اب کہیں صرف اوامر و نواہی کا ایک بے لوچ نظام بن کر نہ رہ جائے۔ بہرحال اسلام
کے معیار اخلاق کے سلسلے میں حدیثوں میں اور دوسری جگہوں پر بعض اعلیٰ اخلاقی
باتیں ملتی ہیں۔ پانچویں صدی ہجری کے امام غزالی (متوفی ۱۱۱ھ) نے جو اپنی اہمیت
کے باعث حجۃ الاسلام کہلاتے ہیں، بعض بہت دور رس اصلاحات پیش کی تھیں
خود ان کی اپنی تعلیم و تربیت اسی علم کلام کے میدان میں ہوئی تھی جس نے حقیقی
مذہب کی قوت حیات کو مردہ کر کے اسے صرف چند رسو و رواج کا مجموعہ بنا کر رکھ دیا تھا۔
غور و فکر نے انھیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ (مذہب کی) ظاہری شکل کو چھوڑ کر اپنی
پریشانیوں کا حل کہیں اور تلاش کریں۔ اس مقصد کے پیش نظر وہ یونانی فلسفہ
کے مطالعہ میں جٹ گئے۔ اور اس طرح ارسطا طالیسیت (ARISTOTELIANISM)

اور نو فلاطونیت (NEO-PLATONISM)

کے زیر اثر آئے۔ لیکن آخر میں انھوں نے اس فلسفے کو بھی، کہ صرف عقل سے
زندگی کی رہنمائی ہو سکتی ہے، رد کر کے تصوف کی وادیوں میں اطمینان کی دولت
پائی۔ تاہم اپنی گذشتہ تعلیم و تربیت کے اثر سے وہ بالکلیہ آزاد نہ ہو پائے۔ اپنی
ابتدائی تعلیم و تربیت اور بعد کے مطالعہ کے نتائج کو سامنے رکھتے ہوئے انھوں نے
مختلف طریقوں میں یکسانیت پیدا کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس کام کے لیے انھوں
نے تفسیروں اور تشریحوں سے الگ ہو کر فقہ کے دو بنیادی ماخذ، قرآن اور حدیث
پر تکیہ کیا، لیکن اس پر خود ان کے اپنے نئے مطالعہ اور خیالات اور ہیو منزم کی گہری
چھاپ نظر آتی ہے۔ انھوں نے "احیا علوم الدین" میں مسلمانوں کے لیے ایک ایسا
مکمل نظام حیات پیش کیا ہے جو عقیدہ اور عمل کے ہر پہلو پر مشتمل ہے۔

"داجیا" کا تجزیہ کرنے سے قبل ہمیں ان اثرات اور خیالات کا پتہ چلانا چاہیے جن سے اس کا مصنف اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں متاثر ہوا ہے۔ مذہب سے گہرے تعلق کی بنا پر امام غزالی کو خیر (GOOD) اور شر (EVIL) اور گناہ کی ذمہ داری کے مسئلے سے بہت لگاؤ تھا۔ اس سلسلے میں جتنے ماخذوں پر ان کی نظر تھی ان سے انھیں کوئی تشفی بخش جواب نہیں ملتا تھا۔ قرآن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ جب تک انسان اور بندے کے درمیان ایمان کا تعلق نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک اس کے اخلاقی نتائج کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ رسول اللہ کی تعلیمات کے مطابق اللہ تعالیٰ کے اوپر بندوں کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ خدا اپنی مرضی کا مختار ہے، وہ سب کاموں پر قادر ہے، علام الغیوب ہے اور حاکم مطلق ہے۔ اور اسی موقع پر وہ دشواری سامنے آتی ہے جس کی وجہ سے اسلامی تاریخ میں طویل مناظرہ بازی کا دروازہ کھل گیا تھا۔ اس سلسلے میں قرآن دو قسم کی باتیں کہتا ہے۔ ایک طرف تو مومنین کو یہ بتایا جاتا ہے کہ اللہ جسے چاہتا ہے اسے صحیح راستہ دکھا کر ایمان کی دولت سے مالا مال کرتا ہے اور جنت سے نوازتا ہے۔ اس کے برعکس وہ کسی کو گمراہی میں ہی چھوڑ دیتا ہے اور اسے صحیح راہ دکھانا پسند نہیں کرتا۔ دوسری طرف مومنین سے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں کفر کو پسند نہیں کرتا۔ بندوں کو جتنی اچھی چیزیں حاصل ہوتی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہیں اور جتنی برائیاں انھیں پہونچتی ہیں وہ خود ان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ غلط کاروں کا ٹھکانا جہنم میں ہوگا۔ اس بات کا بھی اشارہ ملتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے گناہ کو شیطان کا خاصہ بتایا ہے، جو مومنین کو بہکانے پر متعین ہے۔

ان باہم متضاد بیانات پر بحث و مباحثہ کے باعث تصور الٰہ کے سلسلے میں گہرے الہیاتی مسائل لوگوں کے سامنے آکھڑے ہوئے۔ راسخ العقیدہ مکتب فکر کے بانی ابو الحسن الاشعری کا خیال ہے کہ چونکہ خدا ہی کو ہر چیز پر قدرت اور حکومت حاصل ہے اور وہی علیم و حکیم ہے اس لیے اس نے خود ہی خیر و شر اور مفید و مضر کی تعیین کر دی ہے۔ وہ اپنے بندوں کو جس جس عمل کا حکم دیتا ہے اسے پہلے سے اس کا علم رہتا

ہے۔ جیسے اس نے قلم کو حکم دیا تھا کہ شروع ہی میں در لوح محفوظ، پر لکھ دے۔ انسان اللہ کے انھیں ناقابل تبدیل احکام اور بے لچک فیصلوں کا تابع ہے، اسی وجہ سے اللہ ہر چیز کا مالک ہے، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اور اپنی مرضی سے فیصلہ کرتا ہے اگر وہ تمام مخلوقات کو جنت میں بھیج دے تو یہ بے انصافی نہ ہوگی، اسی طرح گر وہ سب کو دوزخ میں ڈال دے تو اسے ظلم نہ کہیں گے۔ ظلم دوسروں کے حقوق یا ملکیت پر غاصبانہ قبضہ کو کہتے ہیں اور چونکہ اللہ تعالیٰ ہی تمام مخلوقات کا بلا شرکت غیرے مالک ہے اس لیے اس کے کسی فعل کو ظلم نہیں کہا جا سکتا۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ انسان کی تمام ذمہ داریوں کو وحی کے ذریعہ بتا دیا گیا ہے۔ اب ضروری فرائض کو معلوم کرنے کے لیے عقل لڑانے کی ضرورت نہیں ہے۔ بایں ہمہ خدا کا پتہ ایسی عقل کے ذریعہ لگایا جا سکتا ہے جس پر وحی خداوندی کی چھاپ لگی ہوئی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ گناہ کے سلسلے میں قانون سے ناواقفیت کا عذر قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قرآن صاف صاف کہتا ہے کہ "ہم رسول بھیجے بغیر کسی کو سزا نہیں دیتے"[79] یہی سبب ہے کہ محسن کا شکریہ، اطاعت کا انعام اور نافرمانی کی سزا، ان سب کا تعین عقل کے بجائے وحی سے ہوتا ہے۔ عقلاً بھی ہم خدا پر اپنے اعمال کی ذمہ داری نہیں ڈال سکتے کیونکہ اسے اگرچہ ہر چیز پر قدرت حاصل ہے تاہم اسے خود انسان کے کسی عمل سے کوئی فائدہ یا نقصان نہیں پہونچتا۔[80]

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا اپنے بندوں پر ان کی طاقت سے بڑھ کر ذمہ داری ڈال سکتا ہے، اور کیا اس ذمہ داری کو پورا نہ کرنے کے باعث انھیں سزا دے سکتا ہے؟ غزالی کا جواب اثبات میں ہے[81] لیکن اس خیال کے پیش نظر کہ اللہ بذاتہ رحمان و رحیم ہے اور اپنے بندوں کو ان کے اپنے اعمال کے باعث نہیں بلکہ اپنی مرضی کے پیش نظر انعامات سے نوازتا رہتا ہے اسلامی راسخ العقیدگی (آرتھوڈاکسی) عام طور سے اللہ تعالیٰ پر شر کی ذمہ داری ڈالنے سے پرہیز کرتی ہے[82]

"ظاہری" گروہ کے ایک رکن احمد بن حزم (متوفی ۱ سپین ۴۵۶ھ / ۱۰۶۹ء)

نے اللہ کے بارے میں اشعری نقطہ نظر پر بہت کڑی تنقید کی ہے
انھوں نے اپنے دلائل کی بنیاد قرآنی آیات کے منطقی نتائج پر رکھی ہے۔ ان کے
بقول جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا صرف وہی کام کرتا ہے جو ہماری فہم کے مطابق اچھے ہوتے
ہیں اور ان کاموں سے پرہیز کرتا ہے جنھیں ہماری عقل برا کہتی ہے، وہ مسائل کو
اپنے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں اور انسانی دلائل کو اللہ تعالیٰ کے معاملات پر منطبق کرتے
ہیں[۳۳] جاننا چاہیے کہ دنیا کی تمام چیزیں صرف اسی وجہ سے اچھی یا بری ہیں کہ ان کے
اچھے یا برے ہونے کا تعین خود اللہ نے کر دیا ہے[۸۴]۔ دنیا میں کوئی بھی چیز بذاتہ اچھی یا بری
نہیں ہوتی۔ جس چیز کو خدا اچھا کہے وہی اچھی ہے اور اس کا کرنے والا اچھا ہوتا ہے۔
اسی طرح جس چیز کو خدا برا کہے وہ بری ہے۔ اور اس کا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے۔
سب کچھ اللہ کے حکم پر منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی کام جو ایک وقت میں اچھا کہلاتا ہے
دوسرے وقت وہی کام برا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک زمانے میں بیت المقدس کی
طرف منہ کر کے نماز پڑھی جاتی تھی۔ اس کے بعد مکہ کو قبلہ بنا دیا گیا (جس کی طرف
اب ہر ایک کو منہ کر کے نماز پڑھنا ضروری ہے) اس حکم کے بعد پہلا فعل برا
ٹھہرا۔ اس کے برعکس ایک برا کام حالات کی تبدیلی کے باعث اچھا مانا جانے لگتا
ہے۔ اس سلسلے میں بطور مثال شادی سے پہلے اور بعد کے جنسی تعلقات کو پیش کیا
جا سکتا ہے، یا ایسے غیر ملکی کی مثال پیش کی جا سکتی ہے جو ذمی کی حیثیت سے آزادی
کے ساتھ رہتا ہو لیکن بعد میں عہد شکنی کے باعث قید اور غلامی کا مستحق ہو جاتا ہے[۸۵]۔
اسی طرح کوئی شخص خدا کے حکم کے بغیر بطور حق کسی دوسرے سے کسی خصوصیت
کا طالب نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اگر خدا چاہتا تو بچے زمین سے اگا کرتے۔ اس کے بجائے
وہ اپنے والدین کے گھر میں جنم لیتے ہیں جس سے انھیں مسرت حاصل ہوتی ہے
اگر خدا کا حکم نہ ہوتا تو اطاعت اور احسان شناسی کے معاملے میں بچوں پر والدین کا اتنا ہی
حق ہوتا جتنا زمین سے لگنے کی صورت میں ان پر زمین کا حق ہو سکتا تھا[۸۶]۔
بعض لوگ ظلم کو برا کہتے ہیں۔ اگر تم پوچھو کہ ظلم کہتے کسے ہیں تو جواب دیں گے
کہ کسی کو قتل کرنا، اذیت دینا یا کسی کے مال و اسباب کو چھین لینا ظلم ہے، اسی طرح
خودکشی اور خود قطع اعضا (SELF-MUTILATION) بھی گناہ ہے۔ لیکن خود

خدا نے خراسان میں مسلمانوں کو اجازت دی کہ وہ اپنے دشمنوں سے ان کی جائداد چھین لیں، اور اسی طرح قرآن کی رو سے اللہ کی راہ میں اپنی گردن قربان کر دینے کو ثواب کا کام کہا گیا ہے[86]۔ اسی طرح اگر اللہ کا حکم نہ ہوتا تو حج کے تمام ارکان کو پاگل پن میں شمار کیا جاتا، حتیٰ کہ کفر کا شمار بھی، جو اگرچہ عظیم ترین گناہ ہے، گناہ کے زمرہ میں نہ کیا جاتا اگر اللہ نے ایسا نہ کہا ہوتا۔ ویسے اگرچہ کفر کا شمار گناہ کبیرہ میں ہوتا ہے لیکن ضرورت کے وقت بطور تقیہ خود اللہ تعالیٰ نے کفر کی اجازت دی ہے[88]۔ یہی حال شراب خوری کا بھی ہے۔ اگر قرآنی امتناع سے قبل کسی نے شراب کو حرام کہا ہوتا تو پھر وہ صاحب ایمان نہ ہوتا، لیکن وہی شخص اگر قرآنی امتناع کے بعد اسے حلال کہے تو وہ کفر کا مرتکب ہوگا۔

ان باتوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کفر صرف وہ ہے جسے خدا کفر کہے، اور کوئی کام غلط نہیں ہے جب تک کہ خدا اس کی ممانعت نہ کرے۔ خدا غلطی نہیں کر سکتا۔ اگر وہ کسی شخص کو بظاہر اس کی صلاحیت سے زیادہ فرائض منصبی کی عدم تعمیل پر سزا دے تو اسے ظالم نہیں کہا جائے گا کیونکہ خدا نے اس کی عدم صلاحیت کا اعلان نہیں کیا تھا[90]۔

خیر و شر کے مسئلہ پر ابن حزم کی رائے کے بالکل برعکس معتزلہ کی رائے تھی۔ معتزلہ تیسری صدی میں تقدیر (FREE WILL) کے مسئلہ پر الگ رائے رکھنے کے باعث ایک الگ گروہ کی حیثیت سے نمایاں ہوئے۔ ان کے عقیدہ کے مطابق خدا سے برائی سرزد نہیں ہو سکتی، وہ کفر اور سرکشی کی موجودگی کو پسند نہیں کرتا، وہ نہیں چاہتا کہ کافر کفر اور سرکش لوگ سرکشی کرتے رہیں۔ خدا خود اپنے اوپر دوسروں کی خامیوں کا الزام بھی نہیں لینا چاہتا، نہ ہی وہ پیغمبروں کے قتل کو پسند کرتا ہے۔ معتزلہ اپنے عقائد کی بنیاد قرآن کی ان آیات پر رکھتے تھے جس میں کہا گیا ہے کہ خدا کو اپنے بندوں کے کفر سے مسرت حاصل نہیں ہوتی[91] اور گناہگار خود ایسے راستہ پر چلتا ہے جو خدا کو پسند نہیں ہے۔ اور جو باتیں اللہ کو پسند ہیں اسے گناہگار اختیار نہیں کرتا[92]۔ معتزلہ یہ بھی کہتے تھے کہ کفار یا گناہگار اللہ کی مرضی سے کفر یا گناہ کرتے ہوتے تب تو وہ رضائے الٰہی کی پیروی کی وجہ سے انعام کے مستحق ہوتے[93]۔ درحقیقت خدا خیر کے علاوہ کچھ اور نہیں کرتا۔ وہ حکیم ہے اور یہ اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ وہ اپنے بندوں کی حفاظت کرے[94]۔ لیکن باایں ہمہ انسان اپنے اچھے اور برے اعمال کا خود خالق ہوتا ہے اور وہ اپنے اعمال کے مطابق سزا یا جزا کا مستحق ہوتا ہے[95]۔ خیر اور شر ...

بی کو انسان اپنی قوت تمیزی سے معلوم کر سکتا ہے اس کے لیے کسی وحی کی اگرچہ ضرورت نہیں ہے پھر بھی یہ اللہ تعالیٰ کی مہربانی ہے کہ اس نے پیغمبروں کے ذریعہ انسان کو خیر و شر سے آگاہ کر دیا ہے۔[۹۶]

اس سلسلے میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ جبر و اختیار کے مسئلہ پر شیعہ تعلیمات بہت حد تک معتزلی خیالات سے ہیں۔ سب سے پہلے تو شیعہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر قسم کے شر سے بالکل منزہ (پاک و صاف) ہے[۹۷] اور اس کا ہر کام عقل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے۔[۹۸] اگرچہ وہ قادر مطلق ہے لیکن ضروری نہیں ہے کہ اس کی قدرت کا مکمل اظہار بھی ہو۔[۹۹] خدا نہ تو کوئی برا کام کرتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی شر سرزد ہو سکتا ہے کیونکہ (۱) برائی کرنے والا یا تو اپنے کام کی برائی سے واقف ہوتا ہے یا (۲) اس سے واقف نہیں ہوتا، یا (۳) اسے برائی کو ترک کرنے کی قدرت نہیں ہے اور برائی کو ضرورتاً کرتا ہے یا (۴) وہ اسے چھوڑنے کی قدرت تو رکھتا ہے اور برائی کرنے کی اسے ضرورت بھی نہیں ہے پھر بھی وہ بلا مقصد برائی کرتا ہے۔ اگر ہم پہلی بات کو تسلیم کر لیں تو اس سے خدا کی لاعلمی ثابت ہوتی ہے، دوسری میں لاچارگی، تیسری میں بندہ کی ضرورت اور چوتھی میں اس کی بے عقلی، اور ان میں سے کوئی بھی بات خدا کو زیب نہیں دیتی۔

انسانی عمل کے سلسلے میں امامی شیعوں کا عقیدہ ہے کہ انسان بذاتہ آزاد و مختار ہے، کسی کام کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ عقل سے کیا جا سکتا ہے اور ہر کام کا فیصلہ شریعت یا کسی دوسرے قانون کا حوالہ دیئے بغیر خود کام کی اچھائی یا برائی کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔[۱۰۰] اچھائی (حسن) کی تعریف یہ ہے کہ اس کے کرنے سے آزاد و مختار انسان کی اس دنیا میں تحسین کی جاتی ہے اور یوم آخرت میں اسے جزا ملتی ہے، اس کے برعکس برائی (قبیح) اسے کہتے ہیں جس کے کرنے سے بدنامی اور سزا ملے۔[۱۰۱]

اچھے یا برے کام کا فیصلہ کبھی کبھی فوراً ہو جاتا ہے مثلاً صدق بیانی اپنے فوائد کی بنا پر اور کذب بیانی اپنے نقصانات کی بنا پر فوراً ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس کبھی کبھی اچھے یا برے کا فیصلہ نتائج کی بنا پر کیا جاتا ہے، جیسے دروغ مصلحت آمیز یا ایسی صدق بیانی جو نقصانات کی حامل ہو۔ موخر الذکر صورت میں نتائج پر غور و فکر

کرنے کے بعد کام کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کے بارے میں انسان خیر و شر کا فیصلہ نہیں کر سکتا، اس کا تصفیہ صرف قانون شریعت کی روسے ہو سکتا ہے۔ مثلاً رمضان کے آخری دن کے روزہ کی فرضیت اور اس کے دوسرے دن یعنی شوال کی پہلی کو روزہ رکھنے کی ممانعت[101]

پہلے سے کچھ ذرا مختلف ایک دوسرا شیعی نقطۂ نظر یہ ہے کہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے۔ زرتشتیوں کی طرح یہ کہنا بدعقیدگی (HERESY) ہے کہ خدا خالق خیر ہے اور شیطان خالق شر۔ تاہم خدا حصول مقاصد کی خاطر اسباب و ذرائع کو کام میں لاتا ہے۔ اسے اختیار ہے کہ وہ اپنی قوت خلق فرشتوں یا کسی دوسرے مختار (ایجنٹ) کے سپرد کر دے۔ خدا کے وکیل مطلق بندوں (PLENIPOTENTIARY SERVANTS) کے اچھے یا برے کاموں کی ذمہ داری خدا کے سر نہیں بلکہ خود انھیں کے سر ہوتی ہے۔ چونکہ خدا نے انھیں کاموں کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کی بجا آوری میں وہ آزاد ہیں اس لیے اپنے اعمال پر سزا و جزا کے وہ خود مستحق ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اس طاقت کے زیر اثر ہر کام کرتے ہیں جس کے وہ خود مالک نہیں ہیں بلکہ خدا نے انھیں ودیعت کی ہے، لیکن چونکہ خدا نے انھیں انتخاب کا اختیار دے رکھا ہے اس لیے ان کے واسطے مناسب بدلہ کا بھی تعین کر دیا گیا ہے۔ مختصراً خدا خیر و شر دونوں کا خالق ہے۔ بندے صرف اس کے وکیل اور اپنے اعمال کے کاسب ہیں۔[102]

تصوف نے ان تمام بحثوں کو اصل حقیقت سے بے تعلق قرار دے کر ختم کر دیا۔ اس کے نزدیک شر غیر حقیقی اور بذاتہ غیر موجود تھا کیونکہ شر تو صرف خدائے تعالیٰ کی خوبیوں کا نقطہ بالا کے نمایاں کرنے کا ایک آلہ ہوتا ہے۔[103] یہ بھی حال تاریخ اسلام میں ایسے صوفی بھی گزرے ہیں جنھوں نے عربی لفظ نفس (بمعنی روح ادنیٰ یا جسم) کے دہرے معنی سے متاثر ہو کر یہ کہا کہ انسانی روح میں نہ صرف یہ کہ خلقی طور پر برائی کا رجحان ہے بلکہ اس میں دو ایسی قوتیں کارفرما ہوتی ہیں جن میں سے ایک اسے خیر سے روکتی رہتی ہے اور دوسری نفسانی خواہشات کی تکمیل پر ابھارتی رہتی ہے۔ گناہ اور غرور، حسد، حرص، غصہ اور نفرت ایسی بنیادی برائیاں

جنھیں عقلاً اور شرعاً کسی حیثیت سے بھی پسند نہیں کیا جا سکتا نفس ہی کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہیں، کیونکہ سب برائیوں کی جڑ نفس ہی ہے[106] انسان کے لیے آخری چارۂ کار صرف یہی ہے کہ وہ اپنے نفس کو آسان راستوں پر چلنے سے روکے اور خواہشات پر تقویٰ کی لگام لگا دے[107]

تصوف کے موضوع پر لکھی گئی ذمہ دارانہ تصانیف میں اس مسئلے سے بھی بحث کی گئی ہے کہ مختلف صوفی مکتب فکر میں بہتر زندگی گذارنے کے بنیادی عناصر کیا ہیں۔ لیکن چونکہ تصوف کا بنیادی مقصد صرف خدا کی حقیقت کا پتہ چلانا ہے اس لیے ماہرین فن نے اپنے اپنے طور پر مختلف منطقی نتائج نکالے ہیں۔ اس طرح ہر ہر مسئلے پر متضاد درایوں کا ڈھیر لگ گیا ہے۔ حتیٰ کہ زندگی اور شریعت (قانون) کے باہمی تعلق ایسے اہم مسئلے پر بھی صوفیوں میں کوئی ایک متفقہ رائے نہیں پائی جاتی۔ عجیب و غریب شخصیت کے مالک حسین بن منصور حلاج کی[108] "قلندریت" (ANTINOMIANISM) قوانین اسلام کی پابندیوں کے بالمقابل ان کے اس خیال کی روشنی میں کہیں زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے کہ شریعت حکم خداوندی تو ضرور ہے لیکن اس پر عمل پیرا ہونا ایک بالکل دوسری بات ہے[109] اسی وجہ سے ان کے نزدیک گناہ دراصل رضائے الٰہی کی نافرمانی کا نام نہ تھا بلکہ قانون کی خلاف ورزی کا دوسرا نام گناہ تھا۔[110] اسی طرح ایرانی صوفی ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۱۰۴۸ء) یہ سمجھتے تھے کہ نتیجتاً حقیقی مذہب کی رنگارنگی (VARIETIES) کچھ معنی نہیں رکھتی[111] اس کے برعکس قشیری (متوفی ۱۰۷۴ء) کا خیال تھا کہ شریعت اظہار حقیقت کا دوسرا نام ہے، اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ کس طرح اس کی بندگی کریں[112]۔ جنید بغدادی جن کے خیالات سے غزالی متاثر ہوئے ہیں کہا کرتے تھے کہ جب تک لوگ رسول اللہ صلعم کی پیروی نہ کریں گے ان پر اللہ تعالیٰ تک پہونچنے کے تمام راستے بند رہیں گے۔ انھوں نے صراحت سے کہا ہے کہ تصوف قرآن و سنت کے اصول کا دوسرا نام ہے[113] ان کا کہنا ہے کہ تصوف کے راستے پر صرف وہی لوگ چل سکتے ہیں جن کے داہنے ہاتھ میں قرآن ہو اور

بائیں ہاتھ میں سنت نبوی۔ اس روشنی میں جو لوگ چلیں گے وہ شک وشبہات کے اندھیرے غاروں میں گرنے سے بچے رہیں گے[114] اس کے باوجود ایک قدیم صوفی ابوالحسین نوری (متوفی ۹۰۸ء) پوری شدت کے ساتھ کہتے تھے کہ تصوف نہ تو علم میں پوشیدہ ہے اور نہ ہی کسی خاص طریقے کے اعمال میں۔ حقیقی تصوف اچھے اخلاق اور خدا کی صفات کے حصول میں پوشیدہ ہے[115]

چونکہ اخلاقی نقطہ نظر سے انسان اگر بالکلیہ نہیں تو یقیناً بہت حد تک ایک سماجی مخلوق ہے، اس وجہ سے بعض اہم روشن خیال (ENLIGHTENED) صوفی اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ حقیقی بزرگی اس بات میں پوشیدہ ہے کہ خدا کو ایک لمحہ کے لیے بھی بھولے بغیر ہم اپنے بھائی بندوں کے ساتھ مل جل کر رہیں کاروبار کریں، شادی بیاہ کریں اور ہر قسم کے سماجی مسائل میں پوری طرح حصہ لیں[116] ایسے صوفی بھی تھے جو زاہدانہ عزلت (ASCETIC SECLUSION) ہی کو نیکی کے حصول کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ علاوہ ازیں تصوف کے ابتدائی دور میں قضا و قدر سے متعلق تعلیمات کا نتیجہ توکل علی اللہ کی شکل میں ظاہر ہوا۔ توکل کا مفہوم لوگوں نے یہ سمجھا کہ اپنے ذاتی مسائل سے بے توجہی برتی جائے اور خدا کی مرضی کے آگے اپنے کو اسی طرح بیچارہ و مجبور سمجھا جائے جس طرح غسّال کے ہاتھوں میں مردہ ہوتا ہے[117]۔ بعض صوفیوں کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے خود اسباب زندگی کی جستجو کرنے کے بجائے اسے خدا کے اوپر چھوڑ دیا تھا کیونکہ "اسی کے ہاتھوں میں زمین و آسمان کے تمام خزانے ہیں[118]"۔ اس طرح بھیک مانگنا، ملتی ہوئی چیز کو لوٹانا یا آئندہ کے لیے کچھ بچا کر رکھنا اصول توکل کے خلاف قرار پایا[119] اس قسم کے توکل کا دور تھوڑے سے انتہا پسندوں کو مستثنیٰ کر کے جلد ہی ختم ہو گیا کیونکہ لوگ عوامی مدد پر زندگی گذارنے کے خلاف آوازیں اٹھانے لگے اور خود صوفیوں میں بھی ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے اپنے ہاتھوں اپنی روزی کمانے پر زور دیا۔ عملاً بھی عقیدہ توکل کی بے وقعتی ان مواقع پر ظاہر ہو جاتی تھی جب بیماری اور اسی قسم کے دوسرے موقعوں پر لوگ مجبور ہو کر اپنے ساتھیوں سے مدد کے طالب ہوتے تھے۔

نسبتاً محتاط صوفیوں کے خیال میں یہ قطعاً ضروری نہیں تھا کہ انسان سماج سے قطع تعلق کرلے یا روزمرہ کی ضروریاتِ زندگی سے نگاہیں پھیر لے۔ صوفیا زہد کو ایک خوبی تو تسلیم کرتے تھے لیکن زہد کی تعریف پر سب کے سب متفق نہیں تھے۔ بعض لوگوں کے خیال میں صرف حرام سے بچنے کا نام زہد تھا، کیونکہ حلال سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو دی ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ کسی کو مال و دولت عطا کرے اور اس پر صرف شکرگزاری کا فریضہ عائد کرنے کے بعد اسے اپنے مال و دولت سے بھرپور فائدہ اٹھانے کے لیے آزاد چھوڑ دے تو پھر ایسے شخص پر کسی قسم کی تنقید کس طرح کی جاسکتی ہے، کیونکہ اس کے پاس جو کچھ ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی کا عطیہ ہے بعض دوسروں کا کہنا تھا کہ صرف حرام سے بچے رہنا کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کیونکہ اس کا حکم تو ہر شخص کو دیا گیا ہے۔ اصل خوبی تو یہ ہے کہ انسان ان چیزوں سے بھی پرہیز کرے جن کے استعمال کی اجازت ہے۔ متقی اور پرہیزگار ہم اسی شخص کو کہیں گے جو صابر ہو اور جو کچھ بھی اسے حاصل ہو جائے اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا[۱۰] رہے۔ عام طور سے رائے عامہ اسی نقطہ نظر کے حق میں ہے کہ زہد درحقیقت شکوہ شکایت کے بغیر مادی آسائشات کو ترک کر دینے کا دوسرا نام ہے[۱۱] ایک رائے یہ بھی ہے کہ ہر قسم کی توجہات اور فکروں سے آزادی حاصل کر لینے کو زہد کہتے ہیں۔

تصوف کی دوسری خوبیاں ہیں امید، خلوص، جذبہ تشکر، خدا کے خبر پر اعتماد، اور اعمال انسانی پر اس کی نگرانی کا احساس، صحیح پرہیزگاری، ثبات قدمی، سچائی، انکسار اور فتوت۔ یہ آخری خصوصیت جس کی مختلف طریقوں سے تشریح کی گئی ہے، اپنے مفہوم کے اعتبار سے بہت حد تک زیر دستوں کی حمایت، سخاوت اور بے غرضی کے مرادف ہے۔ فتوت کی روح ابو علی الوقاق کے اس بیان سے بہت اچھی طرح اجاگر ہوتی ہے کہ "لوگوں کے لیے پیغمبر اسلام کے علاوہ اور کوئی سہارا نہیں ہے کیونکہ قیامت کے دن جب ہر شخص نفسی نفسی پکارے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امتی امتی پکاریں گے"[۱۲] فضل بن ربیع کی تعریف کے مطابق برادران اسلام کی غلطیوں کو نظرانداز کر دینے کا دوسرا نام فتوت ہے۔ کچھ لوگوں کے بیان

کی رو سے اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی ذات کو اپنے پڑوسی کے مقابلہ میں برتر نہ سمجھے اور دوسروں سے بدلہ کی امید رکھے بغیر ان کے ساتھ عادلانہ سلوک کرے۔ کچھ لوگوں نے اسے حسن خلق کا مرادف بتایا ہے۔ ایک تعریف کی رو سے فتوت کا تقاضہ ہے کہ ولی ہو یا شیطان، ان سب کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا جائے اور دسترخوان پر کسی کے ساتھ امتیاز نہ برتا جائے۔ سعدی کی بوستان میں ایک کہانی ملتی ہے جو فتوت کے مذکورہ بالا مفہوم کو سمجھنے میں بہت مدد دیتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ا
حضرت ابراہیم خلیل اللہ کسی مہمان کو دسترخوان پر بٹھائے بغیر کھانا نہیں کھاتے تھے۔ ایک موقع پر ایک مجوسی ان کا مہمان ہو گیا۔ جب انھیں اس کے مذہب کے بارے میں معلوم ہوا تو انھوں نے اسے ایمان لائے بغیر کھانا کھلانے سے انکار کر دیا۔ تب اللہ تعالیٰ نے ان کے پاس وحی بھیجی کہ ہم اس مجوسی کو اس کے کفر کے باوجود پچھلے پچاس برسوں سے رزق دے رہے ہیں۔ اگر تم نے بدیل مذہب کا مطالبہ کیے بغیر اسے ایک نوالہ دے دیا ہوتا تو تمہارا کچھ بہت نقصان نہ ہو جاتا۔"[۲۲۲]

فتوت کے بالمقابل کچھ برائیاں ہیں جن سے پرہیز کرنا چاہیے۔ یہ برائیاں تکبر، غرور، خواہشات نفسانی، اور حسد۔ اس آخری برائی سے تو خاص طور پر بچنا چاہیے کیونکہ حاسد دوسرے لفظوں میں اللہ تعالیٰ پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اس نے اپنے بندوں کے درمیان نعمت کی تقسیم میں انصاف سے کام نہیں لیا ہے۔

بہر حال اب ہم پھر غزالی کی تعلیمات کی طرف واپس آتے ہیں۔ کچھ صوفیوں کی آزادروی کے خلاف راسخ العقیدہ مسلمانوں نے خاصے دنوں تک تصوف کو سلسلۂ عقائد سے ایک طرح کا انحراف سمجھا۔ ہم اسے غزالی کی کامیابی کہیں گے کہ انھوں نے صوفی تعلیمات اور اصول شرع میں بہت جلد تال میل پیدا کیا تاکہ اسے اسلام کے ایک حصہ کے طور پر قبول کیا جا سکے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اخلاقیات کے ایک مکتب تصوف نے آہستہ آہستہ قاعدہ قانون کی دنیا میں اپنی جگہ بنا لی [illegible] غزالی کی طرح بعض نے بھی اپنی تعلیمات کی بنیاد علم پر رکھی اور کہا کہ علم سے صحیح عمل وجود میں آتا ہے۔ لیکن یونانی فلسفی کی طرح غزالی نے علم کو آخری درجہ نہیں دیا [illegible] انسانوں کو خدا کی طرف سے پیغمبروں کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس لیے عام انسانوں

کے واسطے جو بذاتِ خود تحقیق و تفتیش کی صلاحیت نہیں رکھتے، انھیں قرآن و حدیث کی تعلیمات ہی کافی ہیں۔ ان کے آگے عام آدمی کو جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ غزالی کے الفاظ میں:

"زبان کے گناہوں میں سے ایک گناہ یہ ہے کہ عام لوگ علم کلام اور علم حروف (یعنی بنیادی مسائل کے سلسلے میں صوفیانہ صداقتوں) کے حصول میں مشغول ہو جائیں اور صفات خداوندی کے سلسلے میں سوالات و جوابات کرنے لگیں۔ عام آدمیوں کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات کو پوری طرح بجا لائیں مگر اس بات کو وہ اپنے اوپر بوجھ سمجھتے ہیں اور فضول بحث مباحثہ کرنے میں انھیں مزا آتا ہے۔ انھیں فلسفیانہ بحثوں سے مسرت ہوتی ہے کیونکہ شیطان انھیں اس بھرّے میں رکھتا ہے کہ وہ بھی پڑھے لکھے لوگوں میں ہیں۔ شیطان انھیں اس حد تک بہکاتا ہے کہ وہ علم و فضیلت کے نام پر ملحدانہ باتیں کرنے لگتے ہیں، لیکن جہالت کے باعث انھیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ عوام کے لیے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے کہ وہ فلسفہ کا رخ کریں اور خدا اور اس کی صفات پر بحث و مباحثہ کریں"[124]

ایک دوسرے موقع پر غزالی نے کہا ہے کہ تقویٰ کے لیے بہت زیادہ علم کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کسی شخص کو رسول اللہ کے بعد بھی کسی دوسرے معلم کی ضرورت ہو تو پھر اسے ایسے شخص کا انتخاب کرنا چاہیے جس میں ضبطِ نفس کی صلاحیت ہو۔ وہ کم کھاتا اور کم سوتا ہو لیکن زیادہ عبادت کرتا ہو۔ خیر و خیرات خوب کرتا ہو، صبر و برداشت، احسان مندی، توکل علی اللہ اور اطمینانِ قلب کی دولت سے مالا مال ہو۔ ایسا ہی شخص، جو دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کی شعاع اور ذات اقدس کا پرتو ہوتا ہے، صحیح رہبری کے فرائض انجام دے سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ غزالی یہ بھی کہتے ہیں کہ "ان خصوصیات کے لوگ سرخ گندھک سے بھی زیادہ قیمتی ہوتے ہیں اور بہت مشکل سے ملتے ہیں"[125]

جب غزالی اپنے طریق کار کی تشریح کے دوران اخلاقیات کی تفصیلی بحث پر پہونچے تو انھوں نے فلسفیوں پر اپنی تنقید کے باوجود انھیں کے انداز بحث [illegible] انھوں نے قرآن و حدیث سے

بھی جی کھول کر مدد لی۔ انھوں نے افلاطون کی پیش کردہ روح کی "تقسیم ثلاثی اور "چار بنیادی نیکیوں" (FOUR CARDINAL VIRTUES)

کے نظریہ کو بالخصوص پسند کیا اور اپنے خیالات کو پیش کرنے میں ان سے بہت کام لیا۔

موضوع کو روشناس کراتے وقت امام غزالی قدما کے انداز پر محدثین اور مستند علما کے اقوال کی روشنی میں پہلے حسن خلق کی بنیادی شرائط بیان کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے وہ قرآن کی مناسب آیات نقل کرتے ہیں۔ پھر آنحضرتؐ کو حضرت جبرئیل کی ایک نصیحت سناتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ "اپنے دشمنوں سے دوستی کا برتاؤ کرو، جو شخص تمہیں دینے سے انکار کرے اس کی بھی مدد کرو، اور مخالفین کی غلطیوں کو معاف کرو"۔ اس کے بعد وہ حکیمانہ اقوال نقل کرتے ہیں مثلاً حسن خلق اسلام کی بنیاد ہے، یا صرف حسن خلق کی بدولت انسان کا درجہ بلند ہو سکتا ہے[1]۔ ان سب کے بعد وہ کہتے ہیں کہ صرف اقوال اور حکیمانہ باتوں کے نقل کر دینے سے اخلاقیات کی روح تک نہیں پہونچا جا سکتا، کیونکہ یہ چیزیں صرف بیرونی شکل کا پتہ دیتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ خَلق اور خُلق دونوں کا امتزاج ضروری ہے۔ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص فطرتاً اور عادتاً یعنی ظاہری اور باطنی دونوں حیثیتوں سے بہت اچھا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ انسان روح اور جسم کا مجموعہ ہوتا ہے۔ جسم کو آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے اور روح کو قوت ادراک سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ویسے دونوں ہی کی اپنی اپنی شکلیں ہوتی ہیں۔ جسم تو صرف مٹی کا ایک ڈھیر ہے لیکن انسانی روح کا تعلق الوہی روح سے ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے جسم کے مقابلہ میں روح کہیں زیادہ اعلیٰ وارفع ہوتی ہے۔ اس کی ایک متعین بناوٹ ہوتی ہے اور اسی سے بغیر کسی قصد وارادہ کے اپنے آپ اعمال کا ظہور ہوتا ہے اگر اعمال اچھے ہیں تو ان کا نتیجہ بھی اچھا ہوگا، اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر منبع بھی برا ہوگا۔ معاملات کا دارومدار علم یا ظاہری اعمال پر قطعاً نہیں ہے۔

جس طرح جسم کی بناوٹ کے بغیر صرف اچھے چہرہ کی وجہ سے کسی کو خوبصورت نہیں کہا جا سکتا اسی طرح باطنی حسن کے لیے ضروری ہے کہ انسان کی وہ تمام

خصوصیات بہتر ہوں جن کی ترکیب سے روح وجود میں آتی ہے۔ ان خصوصیات کا انحصار چار قوتوں، علم، مزاج، خواہش اور انصاف پر ہے۔ صحیح علم سے ہم عقلیات اور عقائد کی صحت اور عدم صحت کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ نیز اچھے اور برے اعمال کے درمیان فرق کر سکتے ہیں۔ علم کی بدولت ہماری رسائی عقل تک ہوتی ہے جو اصلاً اچھے اخلاق کی بنیاد ہے۔ اچھے مزاج کی پہچان یہ ہے کہ عقل اس کے مد و جزر کو روک سکے۔ اسی طرح خواہش کو بھی عقل یعنی اصول فراست اور شریعت کے ذریعہ قابو میں رکھا جا سکتا ہے۔ چوتھی خصوصیت یعنی انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ہم عقل و شرع کے ذریعہ خواہش اور مزاج کو ان کی حدود کے اندر رکھیں۔ عقل کی حیثیت ایک مشیر کار کی سی ہے۔ اور انصاف فعالی قوت کا نام ہے۔ اس کی حیثیت اس شکاری کتے کی سی ہے جو اپنی مرضی سے نہیں بلکہ مالک کا اشارہ ملنے پر شکار کو پکڑتا ہے یا اس کے پیچھے دوڑتے دوڑتے رک جاتا ہے۔ خواہش کی مثال ریس کے گھوڑے کی سی ہے جو لگام کے اشارے پر دوڑتا اور رکتا ہے۔

اسباب و ذرائع کے بیان میں امام غزالی کے یہاں ارسطوئی نظریہ کی جھلک نظر آتی ہے۔ جس انسان میں مذکورہ بالا تمام خوبیاں صحیح تناسب کے ساتھ پائی جائیں وہ بہترین اخلاق کا مالک ہوتا ہے۔ اگر ان خوبیوں میں اعتدال اور تناسب نہ ہو تو پھر قسم قسم کی برائیاں جنم لے لیں گی، کیونکہ خوبی ہمیشہ دو انتہاؤں کے درمیان ہوتی ہے۔ تمام خوبیوں میں صرف چار خوبیاں بنیاد اور جڑ کی حیثیت رکھتی ہیں یہ ہیں عقل، جرأت، احتیاط، اور انصاف۔ بقیہ خوبیوں کی حیثیت شاخوں کی سی ہے[127]

اس کے بعد غزالی ایک دوسرا ارسطوئی نظریہ پیش کرتے ہیں کہ اچھائی مشق اور تربیت کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے۔ پس اگر کوئی شخص سخاوت کی خوبی کو اپنانا چاہتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مال و اسباب کو کھلے ہاتھوں لٹانے کی اس وقت تک مشق کرتا رہے جب تک کہ سخاوت اس کی فطرت نہ بن جائے یہی حال دوسری خوبیوں کا ہے۔ برائیوں کو بھی تربیت کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے اور انھیں اچھی عادت میں بدلا جا سکتا ہے۔

برائیوں سے مغلوب اشخاص جن کی نظروں میں تربیت نفس اور اصلاح اخلاق مشکل ترین کام ہیں، کہتے ہیں کہ اعضائے جسمانی کی طرح نفس کی فطری خصوصیات کو بھی نہیں بدلا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح پستہ قد لوگ اپنے قد کو نہیں بڑھا سکتے، اور جس طرح بدصورت لوگ اپنے کو خوبصورت نہیں بنا سکتے اسی طرح اندرونی کمی یا بدصورتی کو بھی دور نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حسن اخلاق کا تقاضا ہے کہ ہم خواہش غذا، بدمزاجی، حب دنیا اور اسی قسم کی دوسری فطری خصوصیات کو بالکل مٹا دیں، لیکن ہمارا طویل تجربہ یہ کہتا ہے کہ ان خصوصیات کو مٹانے کی کوشش تضیع اوقات کے برابر ہے، کیونکہ یہ باتیں انسان کی فطرت میں داخل ہیں۔ غزالی کے خیال میں یہ تمام دلائل غلط ہیں، کیونکہ تربیت کا مقصد یہ قطعاً نہیں ہے کہ ان خصوصیات کو ہمیشہ کے لیے جڑ سے ختم کر دیا جائے۔ انسان میں غذا کی خواہش ایک اچھے مقصد کی خاطر پیدا کی گئی ہے۔ اس خواہش کو مٹا دینے سے انسان ختم ہو جائے گا، اسی طرح شہواتی خواہشات کو دبا دینے سے نسل انسانی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر بدمزاجی کے سرچشمہ کو خشک کر دیا جائے تو انسان تخریبی قوتوں کا مقابلہ نہ کر سکے گا اور صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گا۔ گویا جب تک انسان میں کھانے پینے کی خواہش باقی رہے گی اس وقت تک اس کے اندر ضرورت کے تحت مال و اسباب حاصل کرنے کی محبت باقی رہے گی۔ اس طرح اس میں کسی چیز کو حاصل کرنے کا جذبہ زندہ رہے گا۔ تربیت کا اصل مقصد یہ ہے کہ ان خصوصیات کو جڑ سے ختم کرنے کے بجائے ان میں وہ اعتدال پیدا کیا جائے جو انتہائی زیادتی اور انتہائی کمی کے درمیان پایا جاتا ہے[۱۱۸]

ان اخلاقی خصوصیات میں صحیح اعتدال، جو شریعت کی نظروں میں قابل تعریف ہے، یا تو پیدائش کے وقت حکمت خداوندی کے طور پر، یا پھر بعد میں عقل اور شریعت کی پابندی کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ آخرالذکر صورت میں مطلوبہ نتیجہ یعنی حسن اخلاق کی مسرت صرف ممنوعات سے بچے رہنے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ انسان مسلسل عمل کے ذریعہ اچھائی کو اپنی فطرت بنا لے اور اس سے لذت حاصل کرنے لگے[۱۱۹]

تربیت زندگی بھر کا کام ہے۔ اسے بچے کی پیدائش کے وقت ہی سے شروع کر دینا چاہیے۔ بچے کا ذہن ایک ایسے قیمتی نگینہ کے مانند ہوتا ہے جس پر کسی قسم کا کوئی نقش یا نشان نہیں ہوتا۔ تعلیم کے ذریعہ ہم بچے کے ذہن کو یا تو خوبیوں کی طرف مائل کر سکتے ہیں (جن سے اسے دنیا و آخرت دونوں میں خوشی حاصل ہوگی اور اسی کے ساتھ ساتھ اس کے والدین اور اساتذہ کو بھی انعامات ملیں گے) یا پھر برائیوں کی طرف موڑ سکتے ہیں جس کی وجہ سے ناخوشی اور تباہی ہاتھ آئے گی۔ والدین اس دنیا میں اپنے بچے کو آگ میں جلنے سے بچانا اپنا فرض سمجھتے ہیں، حالانکہ آخرت کی آگ سے بچے کی حفاظت کرنا اس سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ جہنم کی آگ سے محفوظ رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ بچے کو صحیح تعلیم و تربیت دی جائے۔ اس میں اچھے اخلاق پیدا کیے جائیں۔ اسے بری صحبت سے بچایا جائے۔ اسے آسان پسند نہ بنایا جائے اور نہ تعیشات کا عادی کیا جائے، ورنہ جب وہ بڑا ہوگا تو ان کے پیچھے اپنی عمر برباد کرے گا اور دائمی تباہی میں مبتلا رہے گا۔ اس کی دیکھ بھال کے لیے ایسی نیک اور پرہیزگار دایہ رکھی جائے جو صرف حلال روزی کھاتی ہو، ورنہ غیر پرہیزگار دایہ کے زیر اثر بچے کے دل سے ممنوعات کی جھجک نکل جائے گی۔ قوتِ امتیاز کی ابتدائی علامات کو غور سے دیکھتے رہنا چاہیے جب بچہ شرم و انکسار سے کام لینے لگے اور بعض کاموں کے کرنے سے انکار کرنے لگے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اسے عقل آ رہی ہے اور اب اس میں اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی صلاحیت پیدا ہو رہی ہے۔ یہ اس پر اللہ کی ایک نعمت ہوگی۔ اور اس کے معتدل کردار کی پہچان ہوگی۔

بچپن کی ابتدائی عادتوں میں سے ایک عادت بسیار خوری بھی ہے اس لیے بچے کو آداب دسترخوان ضرور سکھانے چاہئیں۔ اسے بتانا چاہیے کہ وہ ہمیشہ داہنے ہاتھ سے کھائے، کھانے سے پہلے بسم اللہ کہے، دسترخوان پر بڑھ بڑھ کر ہاتھ نہ مارے۔ دوسروں کا انتظار کیے بغیر کھانا نہ شروع کرے۔ کھانے پر نظر جمائے رکھنے کے بجائے کھانے والوں کو دیکھتا رہے۔ جلد جلد کھانے کے بجائے نوالوں کو خوب چبا کر کھائے۔ نوالے پر نوالہ منہ میں نہ بھرتا جائے۔ ضرورت سے زیادہ بھی نہ کھائے۔ اسے

خاص طور سے یہ بتانا چاہیے کہ بسیار خوری کی وجہ سے لوگ اس کا شمار جانوروں کی صف میں کریں گے اس لیے اسے کم اور سادہ کھانے پر قانع ہو جانے کی تربیت دینی چاہیے۔ اس کے بعد اسے رنگ برنگے اور ریشمی کپڑوں کے بجائے سادے اور سفید کپڑے پہننے کی ترغیب دینی چاہیے اسے بتانا چاہیے کہ رنگین اور ریشمی کپڑے صرف عورتیں اور زنخے پہنتے ہیں۔ اگر وہ انھیں پہنے گا تو لوگ اسے بری نظروں سے دیکھیں گے اسی طرح ہر ایک بات کی اسے تربیت دینی چاہیے۔[۱۲۰]

ظاہری آداب کے بعد ضبط نفس کا نمبر آتا ہے۔ اس سلسلے میں اسے معلوم ہونا چاہیے کہ شکم سیری کے مقابلے میں بھوک کو ترجیح حاصل ہے۔ اس لیے جسمانی خواہشات کو دبا کر رکھنا چاہیے۔ صوفیوں کے لیے مناسب ہے کہ وہ شادی کو ملتوی رکھیں تاکہ پوری دلجمعی کے ساتھ سلوک کے منازل طے کر سکیں۔[۱۲۱]

تربیت کے دوران جن خامیوں کی اصلاح ضروری ہے وہ بے شمار ہیں۔ سب سے پہلے تو زبان کی تربیت ہونی چاہیے کیونکہ خاموشی ایک نعمت ہے اور گفتگو سے بے شمار اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں مثلاً مستقل بک بک، بے معنی گفتگو، تو تو میں میں، لڑائی جھگڑا، دشنام طرازی، کوسنا کاٹنا، شکایت پردازی، شعر بازی، کذب بیانی، تضحیک، فقرے بازی، طنز و تعریض، افشائے راز، جھوٹا حلف اٹھانا وغیرہ وغیرہ۔[۱۲۲] جھوٹ کے بارے میں اتنی بات یاد رکھنی چاہیے۔ بعض مواقع پر اس کی اجازت ہے۔ جھوٹ کی ممانعت دراصل اس وجہ سے ہے کہ اس سے خود اپنی ذات کو یا دوسروں کو نقصان پہونچ سکتا ہے۔ جن مواقع پر ضرورتاً جھوٹ بولنا پڑتا ہے وہاں اسے سچائی پر ترجیح ہوگی۔ مثلاً اگر سچ بولنے سے کسی بے گناہ کی جان کو خطرہ ہو تو پھر سچ نہ بولنا چاہیے۔

ہر عمل میں جو بات سب سے زیادہ اخلاقی اہمیت رکھتی ہے وہ نیت ہے۔ اسے ہم ارادہ (WILL) اور مقصد (PURPOSE) کا مرادف کہہ سکتے ہیں نیت دو ضروری اجزا علم رخیال (CONCEPTION) اور عمل پر مشتمل ہوتی ہے۔ کسی کام کو شروع کرنے سے پہلے چونکہ ذہن میں اس کا خیال آتا ہے اس لیے اس کی حیثیت بنیادی شرط کی سی ہے۔ عمل نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔

اس لیے اس کی حیثیت ثانوی ہے۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ہر وہ عمل جس کے کرنے یا نہ کرنے میں انسان کا ارادہ شامل ہو، تین چیزوں خیال، ارادہ اور صلاحیت پر مبنی ہوتا ہے۔ انسان جب تک کسی چیز کا خیال نہیں کرتا اس وقت تک وہ اسے کرنے کا ارادہ بھی نہیں کرسکتا۔ اس وجہ سے نیت کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ نیت ہم اس قوت کو کہتے ہیں جو مقصد سے قریبی یا بعیدی مناسبت رکھنے والی چیزوں کی طرف ذہن کی توجہ مبذول کرانے میں ممدّ و معاون ہو۔[۱۳۳]

ایک حدیث میں ہے کہ "مومن کی نیت اس کے عمل سے بڑھ کر ہے۔" غزالی اس حدیث کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ عمل اور نیت کا فیصلہ مقصد کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ اگرچہ تعمیل کار بذات خود اچھی بات ہے لیکن حقیقی اچھائی صحیح نیت کے ساتھ قانون الٰہی کی پیروی میں پوشیدہ ہے۔ بہر حال حصول مقصد کے لیے غلط ذرائع کا استعمال نیک نیتی پر پانی پھیر دیتا ہے مثلاً ظلم و جبر کے ذریعہ حاصل کیے ہوئے روپیوں سے تعمیر مسجد کا شمار برے کاموں میں ہوگا، خواہ بانی مسجد کو روپیوں کے سرچشمہ کا علم ہو یا نہ ہو۔[۱۳۴]

اخلاقیات کے عام اصول بیان کرنے کے بعد امام غزالی اخلاق کے عملی پہلوؤں سے بحث کرتے ہیں اور خاص طور سے روزمرہ کے واقعات کو آداب واخلاق اور قانون کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ہم یہاں ان کی کتاب ("احیاء") کے ایک باب کا خاص طور سے مطالعہ کریں گے۔ کاروباری زندگی میں قانون اور اخلاق کے رشتہ پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ کسی باقاعدہ قانونی معاہدہ کو چونکہ کسی اخلاقی ممانعت کی بنا پر قرار نہیں کالعدم جاسکتا اس لیے یہ ہوسکتا ہے کہ ایک کاروبار (صفقہ) کی نظروں میں قانونی طور سے صحیح ہو لیکن اخلاقی نقطۂ نظر سے غضب خداوندی کو دعوت دینے کا موجب ہو۔ مثلاً کوئی شخص قحط کے زمانے میں ذخیرہ اندوزی کی نیت سے غلہ خریدے تو اس خریداری کو قانوناً غلط نہیں کہا جاسکتا، لیکن یہ بہت بڑا اخلاقی گناہ ہوگا کیونکہ اس کاروبار سے لوگوں کی زندگی میں دشواریاں پیدا ہوجائیں گی۔

اسی قسم کی ایک اور مثال جعلی سکوں کو بازار میں چلانے کی بحث میں ملتی ہے۔ لین دین کے وقت گاہک اور دوکاندار دونوں کو بھلے ہی سکے کے جعلی ہونے کا علم ہو لیکن اس کا نقصان کسی نہ کسی کو پہونچ کر رہیگا جسے بھی وہ جعلی سکہ ملے گا وہ خاموشی سے کسی دوسرے کے حوالہ کر دے گا اور وہ اسے کسی تیسرے کے سر منڈھ دے گا۔ اس طرح اس ایک سکے سے سماج کو بہت نقصان پہونچے گا۔ جہاں تک گناہ اور ذمہ داری کا سوال ہے تو اس سے جعلی سکہ کو بازار میں رائج کرنے والا بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ مسلمان دوکاندار کا بھی فرض ہے کہ وہ جعلی سکے کے معاملے میں اپنی ذمہ داریوں کو یاد رکھے۔ اگر کبھی کوئی جعلی سکہ اس کے پاس آجائے تو اسے چاہیے کہ وہ اس سکے کو کسی دوسرے کے سر منڈھنے کے بجائے کسی کنویں میں ڈال دے۔
ایک تاجر کی حیثیت سے اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ سکوں کی پہچان رکھے۔ اس طرح ایک طرف تو وہ اپنے مفاد کی حفاظت کر سکے گا دوسری طرف ایسے مسلمانوں تک جعلی سکے کو پہونچنے سے روک سکے گا جو سکوں کی پہچان نہ رکھنے کے باعث جعلی سکہ ساز کے گناہ میں شریک ہو سکتے ہیں۔ عمل کا انحصار یقیناً علم پر ہے اس لیے ہر مسلمان کو چاہیے کہ وہ گناہوں سے اپنے کو بچانے کی خاطر صحیح علم حاصل کرے۔

خرید و فروخت کی ایک صورت ایسی بھی ہو سکتی ہے جس میں عام پبلک کو نقصان پہونچنے کے بجائے خریدار اور دوکاندار ہی میں سے کسی ایک کو نقصان پہونچ رہا ہو۔ اس لیے اگر کسی فریق کو بھی نقصان پہونچتا ہے تو وہ دوسرے فریق سے ہرجہ خرچہ وصول لینے کا حقدار ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انصاف کا تقاضہ یہی ہے کہ ہمارے کسی بھی فعل سے کسی دوسرے مسلمان بھائی کو نقصان نہ پہونچے۔ اسی وجہ سے یہ عمومی اصول بتا دیا گیا ہے کہ کوئی شخص دوسروں کے لیے ایسی کوئی بات نہ چاہے جسے وہ خود اپنے لیے پسند نہ کرتا ہو۔ اس قاعدہ کا عملی نتیجہ یہ نکلے گا کہ دوکاندار نہ تو اپنے مال کی اچھائیوں کو بڑھا چڑھا کر بتانے گا اور نہ مال کے سقم کو چھپائے گا اور نہ ہی صحیح وزن اور مقدار کے بتانے میں غلط بیانی سے کام لے گا۔ اسی طرح وہ قیمت کے معاملے میں کسی ایسی بات کو چھپانے کی کوشش نہیں کرے گا جس سے اس کی فروخت پر اثر پڑ سکتا ہو۔[۳۵]

فرد کے سماجی حقوق کے سلسلے میں بھی امام غزالی نے بہت کچھ لکھا ہے۔ ان

کے خیال میں یہ حقوق سب کے لیے یکساں نہیں ہیں۔ مثلاً اسلام کے "زریں اصولوں"
کے پیش نظر ایک اجنبی مسلمان کے مقابلہ میں حقیقی مسلمان بھائی کا حق کہیں زیادہ
ہے۔ آخر میں "جار" یعنی حفاظت میں لیے ہوئے اجنبیوں (یا پڑوسیوں) کا نمبر آتا
ہے۔ ان کے حقوق نسبتاً اگرچہ کم ہیں لیکن ان کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ حقوق جار کے
سلسلے میں ہمیں بعض ایسے قوانین بھی نظر آتے ہیں جو غیر مسلم دوستوں کے بارے میں
اسلامی رویہ کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ کبھی کبھی ایک شخص کا جار مسلمان بھی ہو سکتا ہے
اور رشتہ دار بھی۔ اس صورت میں اسے اسلام، جوار اور قرابت تینوں حیثیتوں
کے حقوق حاصل ہوں گے۔ اگر وہ صرف مسلمان ہے تو پھر اسے دو ہی حق حاصل
ہوں گے۔ غیر مسلم جار کو صرف حق جوار حاصل ہو گا۔ اسلام میں حق جار پر بہت
زور دیا گیا ہے اور مختلف احادیث سے ثابت کیا گیا ہے کہ جار کے ساتھ صرف انصاف
کا نہیں بلکہ لطف و مہربانی کا بھی برتاؤ کرنا چاہیے۔ اکثر و بیشتر احکامات خاص طور سے
عجمی مسلمانوں کے سلسلے میں وارد ہوئے ہیں لیکن بعض حدیثوں میں یہودیوں اور
عیسائیوں کو بھی اسی زمرہ میں شامل کر لیا گیا ہے اور تاکید کی گئی ہے کہ وقت
پڑنے پر ان کے کام آیا جائے۔ کھانے پینے کے مواقع پر انھیں یاد رکھا جائے اور
ان کے بال بچوں کا خیال رکھا جائے[۲۶]

غلاموں کے ساتھ حسن سلوک کی سفارشات کے لیے ایک حدیث کو بنیاد بنایا
گیا ہے جس میں مومنین سے کہا گیا ہے کہ وہ غلاموں کے سلسلے میں اللہ سے خوف کھاتے
رہیں۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ جو خود کھاتے ہو وہ اپنے غلاموں کو بھی کھلاؤ،
جس قسم کے لباس تم خود پہنتے ہو وہی انھیں بھی پہناؤ۔ اور ان سے ان کی طاقت سے
بڑھ کر کام نہ لو۔ جو غلام تمہیں پسند ہوں انھیں اپنے پاس رکھو اور جو کسی وجہ سے
ناپسند ہوں انھیں فروخت کر دو۔ خواہ مخواہ انھیں اپنے پاس رکھ کر ان کو اذیت نہ
پہنچاؤ۔[۲۷]

غزالی کے خیالات پر بحث ختم کرنے سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم محتسب
کے بارے میں بھی ان کی رائے یہاں پیش کر دیں۔ لوگوں کو احکام شریعت کی نافرمانی
سے روکنے کے سلسلے میں محتسب کے جو فرائض ہیں اس پر ہم آگے چل کر ساتویں

باب میں) تفصیل سے گفتگو کریں گے، یہاں ہم صرف اس کے اخلاقی پہلو سے بحث کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا محتسب کے عہدہ پر تقرر کے لیے ضروری ہے کہ امیدوار کی خود اپنی ذات ہر قسم کے گناہوں اور غلطیوں سے پاک ہو۔ غزالی کا خیال ہے کہ اگر ہم یہ مطالبہ کریں کہ محتسب ہر قسم کے گناہوں سے پاک و صاف ہو تو پھر ہم باب احتساب ہی کو بند کر دیں گے اور کار احتساب کو جاری رکھنا ناممکن ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ خود صحابہ کرام گناہوں سے منزّہ نہ تھے۔ نہ ہی پچھلے انبیاء کا دامن ہر قسم کی غلطیوں سے پاک و صاف تھا، مثلاً قرآن کہتا ہے کہ حضرت آدم سے غلطی ہوئی تھی۔ بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے غزالی کہتے ہیں کہ بعض لوگ گناہ صغیرہ کے مرتکب کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ کبائر کے مرتکب کا احتساب کر سکے، مثلاً اگر کوئی شخص ریشمی کپڑے پہنتا ہے (جس کا شمار گناہ صغیرہ میں ہوتا ہے) تو وہ اس کے باوجود دوسرے لوگوں کو شراب خوری اور زناکاری سے روک سکتا ہے۔ غزالی کے خیال میں یہ رعایت دور رس نتائج کی حامل نہیں ہے۔ وہ یہ سوال کرتے ہیں کہ کیا کسی شراب خور کو اسلام پھیلانے کی خاطر جہاد میں شرکت کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں۔ اگر جواب نفی میں ہے تو پھر یہ جواب تاریخ اور روایت کے خلاف ہوگا کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ مجاہدین اسلام کی صف میں پرہیزگار اور گناہ گار دونوں ہی رہے ہیں۔ نہ تو دور رسالت میں اور نہ بعد کے زمانے میں کسی نے شراب خوروں یا یتیموں پر ظلم کرنے والوں کو جہاد میں شرکت کرنے سے روکا ہے۔ اور اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر غزالی یہ کہتے ہیں کہ تب تو جس طرح ریشم پہننے والا دوسروں کو شراب پینے سے روک سکتا ہے اسی طرح شراب خور کا تقرر قتل و غارت گری کی وارداتوں کو روکنے کے لیے کیا جا سکتا ہے۔[11]

ب

دوسرے تمام علماء اور طالبان علم کی طرح امام غزالی کی نظروں میں بھی فقہ کی اہمیت تمام نظریاتی بحثوں کے باوجود عملی زندگی کے لیے بہت زیادہ تھی۔ صرف تھوڑے سے ایسے لوگوں کے نزدیک جو بعض اسباب کی بنا پر (جنھیں غیر مناسب نہیں کہا جا سکتا) آر تھوڈاکسی کی نظروں میں بے دین (HERETIC) کی

حیثیت رکھتے تھے، اخلاقی اصولوں کو ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت حاصل ہوگئی اور نام نہاد ارسطالیسی (PSEUDO ARISTOTELIAN) انداز میں اسے عملی فلسفہ کی تین شاخوں میں سے ایک شاخ کی حیثیت دیدی گئی، باقی دو شاخیں معاشیات اور سیاسیات تھیں۔ ماہر کتابیات حاجی خلیفہ کی نقل کردہ ایک رائے کے مطابق "علم الاخلاق سے خوبیوں کا علم ہوتا ہے اور روحانی بلندی کی خاطر خوبیوں کو حاصل کرنے میں اس سے مدد ملتی ہے۔ دوسری طرف اس سے برائیوں کا بھی علم ہوتا ہے اور ہم اس کے ذریعہ اپنے کو برائیوں سے بچا کر اپنی روح کو ان سے آزاد رکھ سکتے ہیں۔ یہ علم اخلاقی خوبیوں، خصوصیات اور روحانی معاملہ فہمی سے بحث کرتا ہے" حاجی خلیفہ ایک سچے آرتھوڈاکس دراست عقیدہ، مسلمان کی طرح اپنی اس تعریف کے ساتھ ساتھ اس علم کے عملی پہلوؤں سے متعلق کچھ شبہات کا بھی اظہار کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس علم سے اسی وقت فائدہ پہنچ سکتا ہے جب اخلاق و عادات تبدیل ہو سکتی ہوں لیکن چونکہ ان میں کسی قسم کی تبدیلی ممکن نہیں ہے اس لیے اس علم سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس خیال کی تائید بعض حدیثوں سے بھی ہوتی ہے جن میں سے ایک حدیث یہ کہتی ہے کہ پہاڑ اپنی جگہ سے سرک سکتا ہے لیکن انسانی فطرت میں تبدیلی ممکن نہیں ہے۔[۳۹]

مسلم فلسفیوں نے اخلاقیات کے اصول کو یونانی نظام سے اپنایا تھا لیکن اس کے بعد انھوں نے اسے خاصی محنت کر کے قرآنی احکامات سے ہم آہنگ کر دیا۔ قدیم ترین شخص جس نے اخلاقیات کو فقہ سے الگ کر کے پیش کیا وہ ترکستان کا رہنے والا فلسفی فارابی (متوفی ۹۵۰ء) تھا جس کے اثرات مغرب کے خیالات پر بھی پڑے ہیں۔ اس نے خاص طور سے تو علم الاخلاق کو اپنا موضوع نہیں بنایا تھا لیکن روح کی غرض و غایت سے بحث کرتے ہوئے اس نے اچھائی اور برائی کے سلسلے میں اپنے نظریات کو باقاعدہ پیش کیا ہے۔ فارابی کے بقول ہر انسان کے اندر ارادہ اور قوت انتخاب رکھنے والی "عقلی" اور "حیوانی" دو قوتیں ہوتی ہیں، نیز ہر دو کا ایک متعین جہت کی طرف جھکاؤ ہوتا ہے اور انسان درحقیقت ان دونوں طاقتوں کے درمیان معلق رہتا ہے۔ حیوانی قوت کا جھکاؤ فوری نفسانی تعیشات کی طرف ہوتا ہے،

اور عقلی قوت کا جھکاؤ قابل تعریف، غیر ذاتی مقاصد کی طرف ہوتا ہے مثلاً انسان تحصیل علم کی فکر کرتا ہے یا ایسے مشاغل میں انہماک دکھاتا ہے جن سے اعلیٰ مقاصد کے حصول میں مدد مل سکے[141] آگے چل کر فارابی کہتے ہیں کہ انسان کو اپنی سرگرمیوں کے دوران قابل تعریف اور لائق مذمت دونوں ہی قوتوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ انسان ان دونوں سے اگر چاہے تو فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ انھیں کے ذریعہ وہ یا تو نفس اسفل کی توجہ اچھائیوں کی طرف منعطف کرسکتا ہے یا پھر اسے برائیوں کی طرف جانے سے روک سکتا ہے[141] آخری مرحلہ میں تو صرف عقل ہی اچھائی اور برائی کا فیصلہ کرتی ہے اور اپنے ساتھیوں کے کاموں کا بغور مطالعہ کرنے کے باعث انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہوسکتی ہے کہ وہ اچھائی اور برائی کے فرق کا عملی مشاہدہ کرسکے[142]

مغرب میں دوسرے تمام فلسفیوں سے زیادہ مشہور فارابی کے عظیم وارث ابن سینا (متوفی) نے اخلاقیات کے افادی پہلو پر اگرچہ کچھ بہت زیادہ توجہ نہیں دی ہے پھر بھی کتاب السیاستہ کے دیباچہ میں انھوں نے خدا کا شکر ادا کیا ہے کہ اس نے انسان کو اچھائی اور برائی کے درمیان اور سچ اور جھوٹ کے درمیان فرق کرنے کی اعلیٰ قوت عطا کی ہے[143] اس کتاب میں آگے چل کر وہ جسم پر انسان کے قابو پانے کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انسان کو دوسری تمام چیزوں پر قابو حاصل کرنے سے قبل اپنے جسم پر قابو پانا چاہیے۔ "سب سے پہلے تو اسے اس بات کا علم ہونا چاہیے کہ اس کے پاس ذہن ہے جو پورے طور پر قابو حاصل کر لینے میں اس کی مدد کرسکتا ہے اور اس کے پاس ایک نفس ہے جو اسے برائیوں پر ابھارتا رہتا ہے اور فطرتاً خود اس میں تمام برائیاں بھری ہوئی ہیں۔ اگر کوئی شخص کسی غلط کار کی اصلاح کرنا چاہتا ہے تو اسے سب سے پہلے تمام خامیوں کا علم ہونا چاہیے۔ اس طرح جو شخص بھی اقتدار اور قابو حاصل کرنا چاہتا ہے یا اپنی اصلاح چاہتا ہے اسے سب سے پہلے خود اپنی تمام خامیوں کا پتہ چلا لینا چاہیے[144]

دو ایرانی مصنفین نے جن کے زمانہ میں دو صدیوں کا فرق ہے، علم الاخلاق پر خاص طور سے توجہ کی ہے ان میں سے ایک تو ابن مسکویہ ہے جو بہت بڑے محقق اور سائنسداں تھے اور آل بویہ سلطان، عضد الدولہ کے دربار سے متعلق تھے۔ دوسرے نصیر الدین

طوسی تھے جن کا تعلق حشاشین کی حیثیت سے مشہور و معروف اسماعیلیوں سے تھا، جب ہلاکو خان نے ان کے قلعہ الاموت کو تباہ و برباد کر دیا تو پھر نصیر الدین بھی فاتح بادشاہ کے ساتھ بغداد چلا آئے اور وہیں ۱۲۷۴ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔

ابن مسکویہ بنیادی طور سے اصلاح و اخلاق سے بحث کرتے ہیں اور سقراطی تعلیمات کی پابندی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علم اچھے کردار کی بنیاد ہے۔ روح کی خصوصی سرگرمی علم اور ذہانت کی مختلف شکلوں سے ظاہر ہوتی ہے اور انسان کا امتیاز اسی قوت کی بنیاد پر ہوتا ہے جس سے وہ علم و ذہانت کی تحصیل کے درپے ہوتا ہے۔ انسان کا امتیاز اسی میں ہے کہ وہ اپنی روح کی سدھار کی فکر کرے اور اس راہ میں جو رکاوٹیں ہوں انھیں ہٹانے کی کوشش کرے۔ انسان کی نفسانی اور جسمانی مشغولیتیں ہی اس راستے کی رکاوٹیں ہیں۔[۱۴۵] انسان میں بھی وہی خصوصیات ہیں جو دوسری تمام مخلوقات میں ہیں لیکن اس میں ایک خصوصیت ایسی ہے جو صرف اس کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ ہے قوت ارادی۔ اس کا تعلق براہ راست قوت فکریہ اور قوت امتیاز سے ہے۔ اور انسانوں سے تعلق رکھنے والے قوت ارادی کے ان مسائل کی تقسیم اچھے اور برے کی حیثیت سے کی جاسکتی ہے جس کی تفصیل حسب ذیل انداز میں سمجھی جاسکتی ہے۔ اچھائی یہ ہے کہ انسان دوسری تمام چیزوں کے درمیان سے ان چیزوں کا انتخاب کرکے جن کے لیے اس کی پیدائش ہوئی تھی انھیں اپنے ارادہ اور محنت سے حاصل کرلے۔ اس کے برعکس اچھائیوں کے حصول میں جو چیزیں رکاوٹ بنیں یا ارادہ اور محنت کو کمزور کریں انھیں برائی کہیں گے۔ اسی طرح بے توجہی اور کاہلی کو برائی کہا جائے گا۔ جو شخص اپنی جد و جہد میں کامیاب ہوتا ہے اسے خوش کہا جاتا ہے اور جو ناکام رہتا ہے اسے ناخوش کہتے ہیں۔[۱۴۶]

خوشی کی بہت ساری قسمیں ہیں اور کوئی بھی شخص تمام کی تمام قسموں کو حاصل نہیں کرسکتا۔ اس وجہ سے لوگوں کو چاہیے کہ وہ ایک معاشرہ بنا کر رہیں تاکہ حصول مسرت میں وہ ایک دوسرے کی مدد کرسکیں۔ ہر اچھائی اور ہر خوشی درحقیقت اشتراک باہمی سے حاصل ہوتی ہے اور ان کا تکملہ معاشرہ میں ہوتا ہے۔ جب مسرت حاصل ہوجاتی ہے تو اس کی لذت میں وہ لوگ شریک ہوتے ہیں جنھوں نے اس کے حاصل کرنے میں باہم

ایک دوسرے کی مدد کی ہے جس طرح جسم کے مختلف اعضا ایک دوسرے کی مدد کرتے رہتے ہیں اسی طرح سماج کا ہر فرد ایک دوسرے کی مدد کرتا ہے۔ صحیح اخلاقیات کو اسی وجہ سے سماجی خوبی کہتے ہیں اور اسے گوشہ نشینی اور تنہائی کی زندگی میں حاصل نہیں کیا جا سکتا۔[147]

افلاطونی انداز میں فرد کی روح کو چار خوبیوں دانش مندی، اعتدال، ہمت اور انصاف کا مرکب بتایا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ اور کوئی چیز اس قابل نہیں ہے کہ اس پر انسان فخر کر سکے ان خوبیوں سے انسانی روح کو زندگی کے میدان کار میں مختلف خصوصیات حاصل ہوتی ہیں مثلاً ذہانت کی بدولت انسان میں قوت استدلال پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ انسان یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ اسے کیا کرنا چاہیے ہمت کا تعلق انسانی مزاج سے ہوتا ہے ہمت ہی کی بدولت عقل کے فیصلوں پر عمل درآمد ہوتا ہے اور اچھے اور قابل تعریف مقصد کی تحصیل میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں ان پر ہمت ہی سے انسان قابو پاتا ہے۔ اعتدال قوت اشتہا کی ایک خوبی اور خواہشات پر قابو پانے کا ایک ذریعہ ہے۔ آخر میں انصاف کی خوبی ہے جو ان تمام خوبیوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتی ہے۔[148]

دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خوبی مقصد کے حصول کا (ارسطاطالیسی) ذریعہ ہے اور افراط و تفریط کا، جن کا شمار بذات خود برائی میں ہوتا ہے، درمیانی نقطہ ہے۔ افراط و تفریط کو ہم ایک دائرہ کے قطر کے سرے کہہ سکتے ہیں اور خوبی کو اس کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ اس مرکز کا پتہ چلانا اور پتہ چل جانے کے بعد اسے باقی رکھنا بہت مشکل کام ہے، کیونکہ اس طرح محیط کی طرف ہر قسم کی حرکت کا شمار برائی میں ہوگا۔[149]

ہر انسان اگرچہ اپنی انفرادی خصوصیات کے ساتھ پیدا ہوتا ہے لیکن مصنف کے خیال میں انھیں ترتیب عادات اور تربیت کے ذریعہ بدلا جا سکتا ہے۔ جو طبعی خصوصیات میں تبدیلی کے منکر ہیں ان کے خیالات کے برخلاف مصنف نے اس نقطہ نظر کو اپنے عملی تجربہ کی بنیاد پر اپنایا ہے، پھر یہ بات بھی ہے کہ تبدیلی کو ناممکن کہہ کر ہم ذہانت اور قوت تمیزیہ کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں بچوں کی تعلیم و تربیت

بے معنی بات ہو کر رہ جائے گی۔" "رواقی فلسفیوں[150] کا کہنا تھا کہ انسان بذاتہ نیک پیدا ہوتا ہے لیکن برائی کی طرف فطری لگاؤ کے باعث اور برے لوگوں کی صحبت کی وجہ سے بالآخر خراب ہو جاتا ہے۔" ارسطو کا خیال تھا کہ تربیت کے ذریعہ برائی کو اچھائی میں تبدیل کیا جا سکتا ہے[151]

دوسری مخلوقات کی طرح انسان کی کاملیت کی بھی ایک شکل ہوتی ہے جسے اس کے علاوہ کوئی دوسرا حاصل نہیں کر سکتا بالکل اسی طرح جیسے گھوڑے کی تکمیل ایک خاص شکل سے ہوتی ہے جسے صرف گھوڑا ہی حاصل کر سکتا ہے۔ وہ انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ انسان کی تکمیل کی دو قسمیں ہیں جو اس کی اپنی اندرونی دو صلاحیتوں کی طرح نظری اور عملی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک طرف تو انسان کا مقصد سیکھنا اور علم حاصل کرنا ہوتا ہے اور دوسری طرف عملی معاملات کی دیکھ بھال کرنی ہوتی ہے۔ جب انسان ان دونوں حیثیتوں سے کاملیت کے درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو پھر اسے مکمل مسرت حاصل ہو جاتی ہے[152]۔ تلاش علم کے دوران اس کی صلاحیتوں میں ترقی ہوتی رہے گی یہاں تک کہ اس کے خیالات درست اور نظر صحیح ہو جائے۔ اس طرح وہ اپنے عقائد میں ٹھوکر نہیں کھائے گا اور حقیقت کی طرف سے شبہات میں مبتلا نہ ہوگا۔ بالآخر اسے اشیا کا کما حقہ علم حاصل ہو جائے گا اور بلند ترین درجہ یعنی معرفت خداوندی کے بعد اسے سکون اور اطمینان قلب کی دولت حاصل ہو جائے گی۔ یہ فطری صلاحیتوں کی تکمیل ہے۔

عملی قابلیت، جنہیں تہذیب الاخلاق میں خاص طور سے موضوع بحث بنایا گیا ہے تکمیل کردار میں ممد و معاون ہوتی ہیں۔ عملی قابلیت انسان میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس کی تمام قوتیں اور صلاحیتیں اتنی مرتب ہو جائیں کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر حاوی نہ ہو سکے اور ان میں اتنی باقاعدگی پیدا ہو جائے کہ وہ عقل کے تابع ہو جائیں۔ اس کے نتیجہ میں ایک ایسی منظم ریاست وجود میں آئے گی جس کے چلانے کی ذمہ داری ہر شہری پر یکساں طور سے رہے گی اور وہ سب کے سب عمومی خوشی میں برابر کے شریک رہیں گے[153]

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان کی یادداشت اور قوت خیال کا بنیادی کام یہ ہے کہ وہ اس کے احساسات اور مسرت کی مسلسل یاد دلاتے رہا کریں۔

اس طرح یہ لوگ اعلیٰ روح کو اپنی جسمانی خواہشات کا غلام بنا دیتے ہیں تاکہ اس کے ذریعہ خورد نوش اور جنسی تعلقات کا لطف اٹھا سکیں ۔ یہ عوام الناس کا نقطہ نظر ہے۔ ان لوگوں میں بہشت کا اور خالق سے تعلق کا ذکر صرف نعمتوں کی تمنا کو بیدار کرتا ہے۔ یہ لوگ صرف انھیں چیزوں کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعائیں کرتے رہتے ہیں یہ مذہبی معاملات کی طرف ان لوگوں کا توجہ کرنا، دنیا کو چھوڑنا اور زہد و قناعت کو اختیار کرنا، یہ سب کچھ ان کے لیے ایک قسم کی تجارت کی طرح ہے، یہ لوگ گھٹیا کے بدلے میں بڑھیا اور فانی کے بدلے میں باقی رہنے والی چیزوں کو حاصل کرنے کے لیے مول بھاؤ میں مشغول رہتے ہیں۔[۱۵۲]

انسان کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنے بارے میں یہ طے کرے کہ وہ انسانیت کے کس درجہ میں ہے، کیونکہ انسان میں حیوانی، جاہلی اور عقلی تین قسم کی قوتیں ہوتی ہیں. اعلیٰ ترین شخص وہ ہے جو قوت عقل کا متمنی بھی ہو اور اس سے پوری طرح بہرہ ور بھی ہو۔ جن لوگوں میں بقیہ دونوں قوتوں میں سے کوئی قوت پائی جاتی ہے وہ طبقہ اعلیٰ سے نچلے درجہ پر ہوتے ہیں۔[۱۵۳] جس شخص کو بچپن میں تربیت حاصل کرنے کا موقع نہیں ملا، یا موقع تو ملا لیکن بعد میں خود اس کے باپ نے اسے غیر اخلاقی شاعری میں ملوث کر کے اس میں امرءالقیس اور نابالغہ ایسے شعراکی شہوانی اور غیر اخلاقی شاعری سے حظ اٹھانے کا جذبہ پیدا کر کے اسے تباہ کیا، یا اس نے ایسے لوگوں کی صحبت میں اپنا بچپن گزارا جنھیں اس قسم کی شاعری کا ذوق تھا اور وہ اسے انعام و اکرام سے نوازتے رہے، یا جو اپنے ہم عمروں کی سنگت میں جسمانی مسرتوں کے پیچھے پڑ گیا، یا جو شخص اپنی دولت کے بل بوتے پر غذا، لباس، سواری اور زیورات کے شوق میں مبتلا ہو گیا تو ایسے شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تمام چیزیں بری ہیں اور ان سے اصلی مسرت حاصل نہیں ہو سکتی ۔ اسے چاہیے کہ وہ آہستہ آہستہ ان لغویات سے پیچھا چھڑالے۔[۱۵۴]

انسان کو لازم ہے کہ وہ اپنے تجربہ سے معلوم کرے کہ اس کے لیے بھلائی کس چیز میں ہے اور مسرت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ بعض چیزیں بذات خود اچھی ہوتی ہیں اور بعض کی اچھائی کا دارومدار فرد کے تعلق پر ہوتا ہے۔ یوں مسرت کی تکمیل اس وقت زیادہ اچھی طرح ہو سکتی ہے جب اس کا تعلق اعلیٰ و مکمل اچھائیوں سے ہو۔[۱۵۵]

اس طرح ایک پائدار اور غیر متغیر اعلیٰ مسرت حاصل ہوتی ہے۔ تاہم یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ انسان حادثات سے دوچار ہوتا رہتا ہے، اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ امیر ترین شخص بھی بدنصیبی کا شکار ہو جائے۔ اس وجہ سے صرف زندگی کے ختم ہو جانے کے بعد ہی اس بات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص درحقیقت خوش نصیب رہا ہے یا نہیں[158]

ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق کی طرح نصیر الدین طوسی کی اخلاق ناصری پر بھی اگرچہ یونانی اثرات کی جھلک دکھائی دیتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ قرآن سے تطابق کی کوشش بھی نمایاں طور سے نظر آتی ہے نصیر الدین اپنے نظریہ پر متوقع تنقید کے پیش نظر پیش بندی کے طور پر شروع ہی میں یہ وضاحت کر دیتے ہیں کہ جو کچھ بھی وہ اپنی کتاب میں پیش کر رہے ہیں وہ درحقیقت عملی فلسفہ کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں سے ماخوذ ہے اور ان کا مقصد غلط یا صحیح کا فیصلہ کیے بغیر صرف قدیم اور جدید فلسفیوں کی روایات کو بعینہ پیش کر دینا ہے۔ وہ اس بات پر مزید زور دیتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف ایک راوی کی سی ہے اس لیے پیش کردہ واقعات کی مذہبی اہمیت کی ذمہ داری ان کے سر نہیں ہے۔[159]

مادہ کی فنا پذیری کے برعکس روح کی فنا پزیری پر بحث کے بعد مصنف روح کی ان ذہنی قوتوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے تمام اعمال ظہور پزیر ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک قوت فہم ہے جس کے ذریعہ انسان نیک و بد کے درمیان تمیز کر سکتا ہے، دوسری قوت اشتہا ہے جس کے ذریعہ انسان میں اچھی اشیا کی طلب اور جسمانی مسرت کے حصول کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تیسری قوت کو ہم "افتاد مزاج" کہہ سکتے ہیں۔ جس کے سہارے انسان اپنے کو نقصانات سے بچاتا ہے ظلم کا مقابلہ کرتا ہے نیز اقتدار اور بالادستی کے لیے جدوجہد کرتا ہے۔ ان قوتوں میں خواہش وارادہ سے اضافہ نہیں کیا جا سکتا، یہ پیدائشی ہوتی ہیں[160]۔

انسان اپنی روح کی بنا پر ہی، جس کا تعلق براہ راست خدا سے ہوتا ہے، اشرف المخلوقات کہلاتا ہے۔ انسانوں کا نچلا طبقہ جو عموماً عالم اسفل تک محدود رہتا ہے، حیوانوں کے ذہین ترین طبقہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سے اوپر ذہانت اور مہارت کے پیش نظر انسانوں کے مختلف طبقات ہوتے ہیں جن میں ممتاز ترین طبقہ انبیاء کا

ہوتا ہے جنھیں ظاہری ذرائع کے بغیر الہامی طور سے دوامی حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ انھیں کے ذریعہ باشندگان عالم کو مسرت اور آرام پہنچتا ہے۔ انسانوں کے بلند ترین طبقہ کے بعد فرشتوں کا ایک طبقہ ہوتا ہے اس کے بعد اقلیم عقل و بہشت ہے۔ ان سب طبقات کے بعد "مقام توحید" آتا ہے بعینہ اس خط کی طرح جو ایک خاص نقطہ سے شروع ہوا اور گھوم کر اسی جگہ واپس پہنچ جائے۔ دائرہ ہستی کی تکمیل بھی مقام توحید پر پہنچنے کے بعد ہو جاتی ہے۔

انسان پیدائشی طور پر درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اگرچہ فطری طور سے اس کا میلان نچلے طبقہ کی طرف ہوتا ہے لیکن کوشش اور ارادہ سے وہ طبقہ علیا تک بھی پہونچ سکتا ہے۔ اپنی عقل کی وجہ سے انسان ادنیٰ ہستیوں کے مقابلے میں برتر ہوتا ہے اور اس کی مسرت اور غم نیز کمال یا خامی کا سرچشمہ اس کی اپنی صلاحیتوں میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ چونکہ انسان فطرتاً کاملیت کے لیے جد و جہد کرتا ہے اس لیے اگر وہ علم اور نیک اعمال کی صحیح راہ اختیار کرے گا تو وہ درجہ بدرجہ آگے بڑھتا چلا جائے گا جہاں اس کے ہر طرف نور خداوندی ہوگا اور بلند ترین ٹھکانے کا راستہ نظر آ رہا ہوگا اس کے برخلاف اگر وہ انفعالی کیفیت کا حامل ہے اور اپنی فطرت سے مغلوب ہو چکا ہے تب پھر وہ تنزل کی راہ پر اترتا چلا جائے گا اور اس کے تخریبی جذبات اسے اپنا محکوم بنائیں گے۔[141] انسان کا انتخاب اس کی اپنی عقل پر منحصر ہوتا ہے۔ وہ اپنی ادنیٰ یعنی حیوانی یا اوسط یعنی وحشی یا اعلیٰ یعنی ملکوتی "نفس" کے سامنے سرنگوں ہو سکتا ہے۔ یہ وہی نفوس ہیں جنھیں قرآن میں "نفس امارۃ" "نفس لوامتہ" اور "نفس مطمئنہ" کا نام دیا گیا ہے۔[142]

حصول کمال انسان کی زندگی کا مقصد ہے۔ یہ ایک ایسا قصد ہے جو انسان کے دائرہ اختیار میں آتا ہے اگر وہ اپنی صلاحیتوں کے بقدر اپنے تصورات کو عملی جامہ پہناتا ہے تو پھر اسے کمال حاصل ہو جاتا ہے[143] انسان کامل وہ شخص ہے جسے دوامی خوشی حاصل ہو جائے اور وہ خدا کی ماتحتی سے محفوظ ہوتا ہو۔ اس کے اور خدا کے درمیان کسی قسم کا حجاب نہ ہو اور اسے اعلیٰ ترین مسرت شان خداوندی سے قربت میں حاصل ہوتی ہو۔

نصیر الدین کے بقول ارسطو سے پہلے مسرت کا تعلق حا عناصر روح سے ہوتا تھا

لیکن بعد کے لوگوں خصوصًا اشراقی فلسفیوں نے اسے دماغ کے ساتھ ساتھ جسم کا بھی ایک حصہ بنا دیا یعنی مسرت، جس کا شمار اعلیٰ ترین موجودات میں ہوتا ہے اور جو تبدیلیوں اور فنا سے قطعی محفوظ ہے جسم ایسی ذلیل وخوار چیز پر موقوف ہو کر رہ گئی اس طرح ان لوگوں نے مسرت کو اتفاقات اور حادثات سے مشروط کر دیا۔ خود ارسطو جس نے قسم قسم کے لوگوں کا مطالعہ کیا تھا اور مسرت کے بارے میں لوگوں کی مختلف رایوں سے واقف تھا، اس بات کا قائل تھا کہ اس سلسلے میں ہر شخص کا اپنا الگ الگ معیار ہے بلکہ ایک شخص کا معیار بھی وقت کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اس طرح اس نے مسرت کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا تھا جن میں جسمانی صحت کو اگرچہ اولین درجہ حاصل تھا لیکن کسی ایک کی بھی کمی سے مکمل مسرت کا حصول ناممکن تھا۔ اسی ارسطو نے یہ بھی کہا تھا کہ "مادی سہولتوں اور بہت سارے احباب کے بغیر اعلیٰ کام کرنا مشکل ہے، اسی وجہ سے ریاست کو چاہیے کہ وہ فلسفہ کی سرپرستی کرے تاکہ اس کی اعلیٰ خصوصیات کا اظہار ہو سکے۔" (اس کے جواب میں) ہم یہ کہتے ہیں مسرت صرف خدا کی دین ہے۔[194]

این سعادت بزور بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

اس سلسلے میں کہ آیا مسرت کو اسی دنیا میں حاصل کیا جا سکتا ہے یا اس کا تعلق عالم آخرت سے ہے مصنف قدیم فلسفیوں کے اس خیال کو پیش کرتا ہے کہ مسرت کا پورا پورا احساس صرف روح کو حاصل ہوتا ہے لیکن چونکہ روح کا حجاب جسم ہے اس لیے مسرت کو حاصل کرنے کے لیے جسم کو تباہ کر دینا ضروری ہے۔ ارسطو کے خیال میں اس سے بڑی احمقانہ بات اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ انسان خدا پر ایمان رکھتے، اور نیک اعمال کرنے کے باوجود اس وقت تک مسرت حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کی ذات اور نیک اعمال کا سلسلہ ختم نہیں ہو جاتا۔ ارسطو کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مسرت کے مختلف درجات ہیں جنھیں لوگ اپنی اپنی جدوجہد کے مطابق اسی دنیا میں حاصل کر سکتے ہیں۔ خود نصیر الدین اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسرت کے حصول کی جدوجہد عقل کی رہنمائی میں کرنی چاہیے تاکہ انسان کی عادتیں اچھی ہو جائیں اور انھیں استقلال حاصل ہو جائے۔ مکمل مسرور شخص ہم اسے کہیں گے جو ہر حالت میں خوش رہنے پر قادر ہو اور قسمت کے اتار چڑھاؤ میں بھی اپنے سکونِ قلب کو باقی رکھ

سکتا ہو۔ ایسی مسرت کا مالک، اس دنیا میں، خارجی طبائع اور آسمانی قوتوں کے زیر اثر رہتا ہے اور وہ خود اپنی اچھی یا بری قسمت کے ستاروں کا مالک ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ بدنصیبی کا شکار ہو جائے لیکن اسے کوئی نقصان نہیں پہنچے گا کیونکہ وہ خارجی اثر سے پہنچنے والے نقصانات سے محفوظ رہتا ہے۔[۱۱۵]

چونکہ نیکی سے مسرت حاصل ہوتی ہے اس لیے نصیر الدین اپنی کتاب کے پڑھنے والوں کو بتاتے ہیں کہ نیکی کس طرح کی جا سکتی ہے۔ حصول کمال کے لیے کیے جانے والے تمام کاموں کی بنیاد یا تو فطری ہوتی ہے یا صنعت گری کا نمونہ ہوتی ہے۔ فطرت کو ایک ایسے بیج سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جس سے مختلف مدارج میں "حیوانی" کمال وجود میں آتا ہے۔ اور صنعت یہ ہے کہ اوزاروں سے لکڑی کو کاٹ کر کرسی بنا لی جائے۔ صنعت کے مقابلے میں فطرت کہیں زیادہ بلند ہوتی ہے کیونکہ اس کا منبع خود عقل خداوندی ہے جبکہ صنعت انسانی جدوجہد اور خواہش کے نتیجہ میں ظاہر ہوتی ہے نیز فطرت استاد کا درجہ رکھتی ہے اور صنعت کی حیثیت شاگرد کی سی ہے۔ علاوہ ازیں کاملیت یہ ہے کہ شکل کا اپنی اصلیت کی طرف میلان باقی رہے، اسی وجہ سے صنعت کے ذریعہ حاصل شدہ کاملیت کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ فطری شکل کے مماثل رہے۔ اب چونکہ اخلاقیات کے قوانین اور خوبیوں کا حصول صنعت کی صف میں آتا ہے اس لیے انہیں بہر صورت فطرت کی نقل ہونا چاہیے۔ ہمیں سب سے پہلے تو اپنی تمام قوتوں اور صلاحیتوں میں ترتیب پیدا کرنے کا خیال رکھنا چاہیے۔ اس کے بعد اصلی معیار کے مطابق ان میں باضابطگی پیدا کرنی چاہیے۔ اس سلسلے میں نوزائیدہ بچے کی مختلف صلاحیتوں کی مسلسل نشو و نما کا مطالعہ مفید مقصد ہو گا۔ بچے میں مختلف قسم کی فطری صلاحیتیں ہوتی ہیں مثلاً غذا کو جزو بدن بنا لینے یا رو کر بھوک کا اظہار کرنے کی صلاحیت۔ جب تک بچہ لڑکپن کی حدود میں داخل نہیں ہو جاتا اس وقت تک ان تمام صلاحیتوں کی تربیت ہوتی رہتی ہے۔ اخلاقیات کے میدان میں قوت اشتہا میں باضابطگی کے ذریعے ابتدا کرنی چاہیے۔ اس کے بعد مزاجی کیفیت کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ اس طرح دوسری تمام صلاحیتوں کو ٹھیک کرنا چاہیے۔ یوں مسلسل تربیت کے ذریعہ ایک شخص نیکی اور مسرت کو حاصل کر سکتا ہے۔[۱۱۶]

اسلامی اخلاقیات کی عملی شکل کا جہاں تک تعلق ہے ان کو دیکھتے ہوئے مذکورہ بالا تمام فلسفیانہ تحریریں کسی خاص اہمیت کی حامل نظر نہیں آتیں۔ وجہ یہ ہے کہ تمام کتابوں میں بھی اخلاقیات کی تعلیم آرتھوڈاکس عقائد کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ اس قسم کی تعلیمات (چند گنی چنی مستثنیات کو چھوڑ کر جن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے) تقریباً ہر جگہ نظر آتی ہیں۔ حتیٰ کہ بعض جگہوں پر سیاق و سباق کے تقاضوں کے برعکس ان تعلیمات کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ مثلاً الف لیلہ کا مطالعہ کرنے سے صاف دکھائی دیتا ہے کہ اکثر کہانیوں کو مذہبی معتقدات کی روشنی میں باقاعدہ مرتب کیا گیا ہے۔ اس قسم کا ایک ٹکڑا جو اپنے الفاظ کے اعتبار سے فقہ کی کسی کتاب کا حصہ معلوم ہوتا ہے، ہمیں اس وعظ میں نظر آتا ہے جو بستر مرگ پر پڑے ہوئے تاجر مجد الدین کے منہ سے ادا کرایا گیا ہے[۱۹۷]۔ اس وعظ میں اس نے اپنے لڑکے کو نصیحت کی ہے کہ وہ لوگوں سے زیادہ خلا ملا رکھنے سے پرہیز کرے اور ہر قسم کی نقصان دہ باتوں سے احتراز کرتا رہے۔ تاجر اپنے لڑکے سے کہتا ہے کہ "جب تک قدرت ہو بھلائی کرتے رہو اور لوگوں سے اچھا سلوک کرو۔ نیکی کے کسی موقع کو ہاتھ سے نہ جانے دو۔ اللہ کا خیال رکھو تو وہ تمہارا خیال رکھے گا۔ مال و دولت کی حفاظت کرو، اسے بے ضرورت خرچ نہ کرو۔ اگر تم فضول خرچی سے کام لوگے تو پھر ایک دن ارذل ترین اشخاص کے آگے تمہیں ہاتھ پھیلانا پڑے گا۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنا کہ انسان کی حیثیت اس کے مال و دولت سے ہوتی ہے۔ جو تم سے چھوٹے ہوں ان پر رحم کرو گے تو جو تم سے بلند ہے وہ تم پر رحم کرے گا۔ کسی پر ظلم نہ کرنا ورنہ اللہ تعالیٰ تم پر کسی ظالم کو مسلط کر دے گا۔"

اسی طرح الف لیلہ کی ایک دوسری کہانی "شماس وزیر اور شہزادے کی کہانی"[۱۹۸] میں اخلاقیات کو پیش کرنے کا جو انداز اختیار کیا گیا ہے وہ اپنی ٹکنیک کے اعتبار سے فقہ کی لمبی بحثوں اور "تعلیم بذریعہ سوال و جواب" سے بہت حد تک مماثل ہے۔ دنیا اور آخرت کے مطالبات کے سلسلے میں اسلام جو ہدایات دیتا ہے ان میں ایک قسم کا تضاد پایا جاتا ہے۔ اس تضاد کی وجہ سے انسان "نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن" کے عالم میں اپنے کو پاتا ہے۔ مذکورہ بالا کہانی میں اسی خیال کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ایک شخص اگر تلاش معاش میں لگ جاتا ہے تو پھر اس کی روحانی ترقی رک جاتی ہے،

کیونکہ وہ اس کی طرف پوری توجہ نہیں دے سکتا۔ اور اگر وہ جی جان سے آخرت کی طرف لو لگالے تو پھر اس سے اس کی جسمانی فلاح کو نقصان پہونچتا ہے۔ اس بات کا جواب کہانی میں یہ دیا گیا ہے کہ تلاش معاش کے دوران انسان عالم آخرت کے لیے بھی قوت حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی الف لیلہ میں چھیڑا گیا ہے کہ کیا انسان جسے اس کا خالق اپنے سے ہمیشہ کے لیے محبت کرنے پر مجبور کر سکتا ہے، آزادانہ طور سے گناہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اچھائی کی راہ دکھادی ہے، اور اس راستے پر چلنے کی طاقت بھی عطا کردی ہے۔ اب اس کے بعد بھی جو لوگ برائی کی راہ اختیار کرتے ہیں ان کا شمار "حدود سے تجاوز کرنے والوں میں ہوگا" تاہم ان کے لیے بھی توبہ کا دروازہ کھلا رہے گا۔ ہر اچھے یا برے کام کا تعلق حواس خمسہ سے ہوتا ہے۔ بنیادی طور سے انسان اللہ تعالیٰ سے محبت کرنے کے لیے پیدا کیا گیا ہے لیکن اس کی روح کا اندرونی جھکاؤ تعیشات کی طرف رہتا ہے۔ اور حواس خمسہ کے ذریعہ اچھائی یا برائی کی تکمیل ہوتی ہے۔ تین برائیاں ایسی ہیں جن کا مداوا نہیں ہے۔ یہ ہیں حماقت، رذالت اور کذب بیانی اگرچہ ایسے جھوٹ کو معاف کیا جا سکتا ہے جس سے کسی کے نقصان کو روکنا یا کسی کو فائدہ پہونچانا مقصود ہو۔ پھر بھی جھوٹ کسی قسم کا بھی ہو، برا ہے۔ اسی طرح اگرچہ سچائی اچھی چیز ہے لیکن بعض مواقع پر سچائی بھی برائی بن جاتی ہے۔ خصوصاً ایسی سچائی جو شیخی بگھارنے کے مرادف ہو، اور جس سے انسان کی خود فریبی ظاہر ہوتی ہے۔ بدترین شخص وہ ہے جو کچھ نہ ہونے کے باوجود اپنے منہ میاں مٹھو بنتا ہے[119]

الف لیلہ کی کہانیوں میں ہمیں اخلاقیات کے ان مقبول عام تصورات کی جھلک دکھائی دیتی ہے جو روحانی بلندی پیدا کرنے والے احکامات کی روح سے عموماً میل نہیں کھاتے۔ اس وجہ سے ہمیں معلوم کر کے حیرت نہیں ہوتی کہ علما ان کہانیوں کے پڑھنے پڑھانے کو معیوب سمجھتے ہیں۔ اور بعض مسلم علاقوں میں ان کہانیوں کو پڑھنا یا انھیں سننا منحوس خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ الف لیلہ کی اکثر و بیشتر کہانیاں غیر مسلم علاقوں سے درآمد کی گئی ہیں، تاہم ان سب پر دوبارہ کام کیا گیا ہے اور انھیں ضروری کاٹ چھانٹ کے بعد اسلامی اعتقادات سے قریب تر لانے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ بھلے ہی

غیر دنیاوی اور مافوق الفطرت نہ ہوں پھر بھی تقریباً سب کی سب تخیّلی ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی اور اسی قسم کی دوسری کہانیوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں شاعرانہ انصاف کے عنصر کا فقدان پایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ بدی کی سزا ہر موقع پر نہیں ملتی۔ ان کہانیوں سے یہ عام تاثر پیدا ہوتا ہے کہ کسی قسم کی سزا پائے بغیر دولت کو ہر جائز و ناجائز طریقوں سے کمایا جا سکتا ہے۔ کشت و خون کے ذریعہ دولت اور اعلیٰ سے اعلیٰ افرادات حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں اعلیٰ حکام کی بے ایمانیوں اور ظلم و جو کو اگرچہ بہت ہی نمایاں طور سے پیش کیا گیا ہے لیکن اس بات کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ ان بدعنوانیوں کی سزا اسی دنیا میں ملتی ہے یا آخرت میں ان کا حساب دینا پڑتا ہے۔

یہ خصوصیات ارادی بد اخلاقی کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ انھیں اکثر و بیشتر کہانیوں کی "لااخلاقی" فضا پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ شراب خوری، افیم اور بھنگ ایسی نشہ آور ادویات کے استعمال اور رقص و سرود کی تقریبات کو، جو تہذیب کی سب از روئے شرع ممنوع ہیں، کسی قسم کی ناپسندیدگی کا اظہار کیے بغیر اس طرح ذکر کیا گیا ہے گویا وہ اس زمانے میں روزمرہ کی زندگی کا جزو بن گئی تھیں[171]

ان کہانیوں میں جنسی بے راہ روی کے واقعات کو جتنی تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اس کے پیش نظر یہ بتانا مشکل ہے کہ اس میں کس حد تک جذبات انگیزی اور شہوت پرستی کو رائج کرنے کی نیت شامل ہے۔ بعض کہانیوں سے تو فحش نگاری کا مقصد صاف ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اکثر کہانیوں میں عدم تاکید و تنقید سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جنسی مسئلہ میں بھی "لااخلاقی" رجحان کو اپنایا گیا ہے۔ علما و فقہا نے اس رجحان کی کھل کر مذمت کی ہے لیکن الف لیلہ کی کہانیوں میں ہمیں اس سرکاری رجحان کا پتہ نہیں چلتا۔ اس سلسلے میں یہ بتا دینا بھی غیر ضروری نہ ہوگا کہ مسلمانوں کی نظروں میں جنسی مباشرت جسم کے دوسرے فطری تقاضوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس موضوع پر وہ پوری آزادی کے ساتھ بچوں کے سامنے

بھی باتیں کرتے ہیں [162] اور یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ بچے ان مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ اسلام میں جنسی جذبات کو جائز طریقوں سے تسکین پہونچانے کی ہمت افزائی کی گئی ہے جس طرح دوسرے تمام اہم مباحث میں موضوع سے موافق یا مخالف احادیث پیش کی جاتی ہیں اسی طرح جنسی تعلقات کے سلسلے میں بھی کئی ایک احادیث موجود ہیں۔ مثلاً ایک حدیث میں کہا گیا ہے کہ امت مسلمہ کا بہترین شخص وہ ہے جس نے کثرت سے شادیاں کی ہوں گی [163] تجرد کو خلاف سنت کہا گیا ہے [164] تھوڑے سے صوفیوں کو چھوڑ کر عام طور سے مسلمان تجرد کی زندگی سے نامانوس ہیں۔ حد اعتدال سے تجاوز تو بہرحال قابل تنقید بات ہے [165] تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ جنسی جذبے کی تسکین کا ذکر ہمیں دعاؤں اور مناجاتوں میں بھی ملتا ہے [166]

پاکیزگی کو ملحوظ رکھتے ہوئے شریعت مطلقہ یا بیوہ کو عدت کے دوران نکاح ثانی کی اجازت نہیں دیتی۔ اسی طرح طلاق [مغلظہ] دینے والے مردوں پر یہ پابندی عائد کردی گئی ہے کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی سے اس وقت تک دوبارہ نکاح نہیں کر سکتے جب تک ان کی شادی پہلے کسی دوسرے مرد سے نہ ہو جائے۔ غالباً یہ پابندی ابتدائے اسلام میں بے پناہ طلاق بازی کو کم کرنے کے لیے لگائی گئی ہوگی۔ پھر بھی جنسی پاکیزگی کے عام اسلامی تصور کو دیکھتے ہوئے یہ حکم کچھ عجیب سا لگتا ہے۔

غیر نکاحی جنسی تعلقات صرف شرعی، باندیوں کے ساتھ جائز ہیں۔ تجرد گری کا رواج مسلم سماج میں بھلے ہی ہو لیکن اس کی اجازت نہیں ہے۔ قرآن میں مذکور حضرت لوط کے واقعے سے امرد پرستی کی ممانعت کا پتہ چلتا ہے [167] لیکن الف لیلہ اور دوسری شہادتوں کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلم سماج میں اس کا رواج رہا ہے اور رائے عامہ اس کے بہت زیادہ خلاف نہیں رہی ہے [168] ابن خلدون کی رائے میں امرد پرستی، زناکاری اور اسی قسم کی دوسری عیاشیوں کے باعث مسلم ثقافت کی بربادی ہوئی ہے [169]

اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ اسلامی معاشرہ میں حقیقی حیا یا جنسی تعلقات میں احتیاط نہیں پائی جاتی۔ شریعت کا حکم حجاب بے اثر نہیں رہا ہے۔ جن ممالک میں سیکولر قوانین کے تحت نقاب پوشی کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہاں بھی خاص طور سے غریبوں کے طبقات میں اس کا رواج باقی ہے۔ نقاب کشائی کے

نفسیاتی اثرات کا ذکر اسلامی لٹریچر کا ایک حصہ ہے۔ ایک حکیم کے بارے میں مشہور ہے کہ مریضوں کے چہرہ سے اچانک نقاب کھینچ لینا اس کے صدماتی معالجہ (SHOCK TREATMENT) کا ایک اہم جزو تھا[180]۔ حقیقی حیا کی ایک مثال فریدالدین عطار نے حضرت حسن بصری کے حالات زندگی میں بیان کی ہے۔ ایک دن ایک عورت کھلے منھ اور کھلے بازو حسن بصری کی خدمت میں اپنے شوہر کی شکایت لے کر آئی۔ انھوں نے سب سے پہلے اسے اپنا چہرہ ڈھانکنے کا حکم دیا۔ عورت بولی "میرے دوست [خدا] نے میری تخلیق اس انداز سے کی ہے کہ مجھے اپنا ہوش و حواس نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اگر تم نے میری توجہ مبذول نہ کرائی ہوتی تو میں اسی طرح باہر بازار میں چلی جاتی۔ لیکن تمہیں کیا ہوا ہے کہ خدا سے دوستی کے دعوے کے باوجود اس بات کا بھی احساس رکھتے ہو کہ میرا چہرہ ڈھنکا ہوا ہے یا کھلا ہوا[181]"۔ جنسی معاملات میں بے جا احتیاط کے سلسلے میں ابن قتیبہ نے قارئین کو نصیحت کی ہے کہ وہ شرم و حجاب کے نام پر زنانی یا مردانی شرم گاہوں کے ذکر پر منھ نہ بنائیں۔ اعضائے جسمانی کا نام لینے میں کوئی گناہ نہیں، اس کے برعکس کسی کے نیک نام پر کیچڑ اچھالنے یا اس پر تہمت لگانے میں گناہ ہے[182]۔

مسلم لٹریچر کا ایک حصہ جس میں ناصحانہ اخلاقیات (DIDACTIC-MORALITY) کو عام طور سے موضوع بحث بنایا جاتا ہے، "ادب" یا عادات و اطوار سے متعلق ہے۔ اس موضوع کی اکثر و بیشتر کتابوں میں، جسے ہم خالص ادبی تصانیف (BELLES LETTERS) کے زمرہ میں رکھ سکتے ہیں، آنحضرت صلعم صحابۂ کرام اور دوسری اہم اسلامی شخصیتوں کے موعظانہ اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔ ابن قتیبہ نے عیون الاخبار کی ابتدا میں اس مسئلے کی روح کو بہت چابکدستی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ "یہ کتاب قرآن و حدیث، قوانین شریعت اور حلال و حرام سے براہ راست بحث تو نہیں کرتی لیکن اعلیٰ اطوار کے لیے رہنما کی حیثیت ضرور رکھتی ہے کیونکہ یہ لوگوں کو اعلیٰ کردار کی راہ دکھاتی ہے اور انھیں برے طریقوں پر چلنے سے روکتی ہے۔ اللہ تک پہونچنے کا صرف ایک ہی راستہ نہیں ہے اور نہ ہی تمام خوبیاں شب بیداری یا طویل الصیامی یا معلومات حلال و حرام میں محدود ہیں۔

ایسا ہرگز نہیں ہے۔ خدا تک پہونچنے کی بے شمار راہیں ہیں نیکیوں کے دروازے بہت وسیع ہیں۔ ایمان کی فلاح زمانے کی فلاح پر منحصر ہے۔ جس کا دارومدار خود سلطان کی فلاح پر ہے اور اس کی فلاح اللہ کی مہربانیوں، اچھے اعمال اور واضح فہم پر منحصر ہے۔"[۱۸۳]

ابن قتیبہ کی تصانیف کا اخلاقی لہجہ اقتباس بالا ایسے مستثنیات کو چھوڑ کر بالعموم آرتھوڈاکس اور رسمی ہے۔ "ادب" کے موضوع پر دوسرے تمام لکھنے والوں کی طرح ان کے رجحان کا بھی صحیح اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ بظاہر خوشگوار منہیات کے استعمال کی ممانعت کے اسباب بتاتے ہیں۔ "(اگر ممانعت کو اللہ تعالی ضروری نہ سمجھتا) تو پھر ہمیں اس سے روکا نہ گیا ہوتا"[۱۸۴]

مسلسل اخلاقی تلقین کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اس قسم کے مصنفین اسلامی اور غیر اسلامی دونوں حلقوں میں یکساں معروف ہو گیے ہیں۔ تاریخ منگول کا مصنف جُوَینی بدھسٹوں کے فلسفہ "نام" (NOM) سے بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "یہ فلسفہ بہت اچھا ہے اور تمام پیغمبروں پر ایمان لانے کے مرادف ہے۔ بدھ مت میں بھی ایسے لوگ ہوتے ہیں جو انسانوں کو ارتکاب گناہ اور نقصان رسانی سے روکتے ہیں اور برائی کا بدلہ بھلائی سے دینے کی نیز جانوروں پر بے رحمی نہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔"[۱۸۵]

یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ مذہبی کتابوں کی اخلاقی تعلیمات پر لوگ کس حد تک عمل کرتے ہیں۔ علماء کے بنائے ہوئے معیار پر عمومی عمل تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ ہاں سعدی ایسے مصنفین کو قبولیت عام حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ یہ لوگ اخلاقی مطالبات کی سطح کو فقہ کے اعلیٰ احکام کے بالمقابل کچھ نیچی رکھتے ہیں سعدی کے نصائح صحیح اخلاقیات کے بجائے مصلحت پر مبنی ہیں۔ ان کے نزدیک شر و فساد پھیلانے والی سچائی سے بہتر وہ جھوٹ ہے جس سے امن وامان قائم رہے۔ بادشاہ کا ہر کام درست ہوتا ہے اور یہی بات اس سے کہتے رہنا چاہیے، کیونکہ بادشاہوں کی مخالفت کا مطلب ہتھیلی پہ سر رکھنے کے برابر ہے۔ اپنے دوستوں سے یگانگت کے تعلقات تو رکھنے چاہئیں لیکن انھیں اپنا راز دار نہیں بنانا چاہیے کیونکہ

کسی بھی دن ان سے دوستی ختم ہو سکتی ہے۔ اس وقت وہ اپنی معلومات کی بنا پر بلیک میل کریں گے۔ برائی کا بدلہ بھلائی سے دینا حماقت ہے۔ بدمعاشوں پر رحم کرنے کا مطلب اچھوں پر ظلم کرنا ہے۔ جب دشمن قابو میں آ جائے تو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ ظالم کو معاف کرنے کا مطلب مظلوم کو مزید نقصان پہونچانا ہے۔ دوسری طرف دوستوں کے ساتھ وفاداری، محسنین کی احسان شناسی، صبر و قناعت اور خلوص وہ خوبیاں ہیں جن کی سعدی تعریف کرتے ہیں اور ان خوبیوں کو اپنانے کی نصیحت وہ اپنی پوری طاقت لسانی کے ساتھ کرتے ہیں۔ چونکہ عمل انسانی کی سزا و جزا کا مسئلہ بہت حد تک بے رحم اور بے پایاں "قسمت کی دیوی" سے تعلق رکھتا ہے جس کے فیصلوں کو بے چون و چرا تسلیم کرنا پڑتا ہے اس لیے اس معاملے میں دوسرے تمام آرتھوڈاکس اساتذہ کی طرح سعدی بھی ایک مخمصے میں پھنسے نظر آتے ہیں۔

سعدی کا نقطہ نظر ہمیں حکیم لقمان کی طرف منسوب ان حکایات کے مجموعہ میں بھی نظر آتا ہے جن میں سے اکثر و بیشتر حکایات ایعسوب (AESOP) سے ملتی ہیں۔ ان حکایات کے مسلمان مرتب نے ہر ایک میں ایسے اخلاقی سبق پیش کیے ہیں جن پر فقہ کے اثرات کا پتہ نہیں چلتا۔ لقمان کی حکایات میں آخرت کے بجائے اسی دنیا کی زندگی پر زیادہ زور دیا گیا ہے خواہ وہ مشکلات و مصائب سے ہی بھری ہوئی کیوں نہ ہو۔[۱۸۶] موت سے ہر مسرت ختم ہو جاتی ہے۔ قرین مصلحت عیاری اور حیلہ گری سے فوری فائدہ پہونچتا ہے نیکی ایک ایسا نصب العین ہے جو عام انسانوں کی دسترس سے باہر ہے۔ اکثر و بیشتر لوگ فرض کی آواز کو دیر سے سنتے ہیں لیکن ان کے کان صدائے چنگ سننے میں بہت تیز ہوتے ہیں۔ زیادہ تر کہانیوں میں یاس کا عنصر پایا جاتا ہے جس سے اچھائی کی قیمت کے بارے میں شک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ اتنی بات واضح ہے کہ اچھے لوگ بروں کی اصلاح نہیں کر سکتے ہاں بروں کی صحبت میں پڑ کر وہ خود برباد ہو سکتے ہیں۔ کسی برے شخص کے ساتھ اچھائی کرنے کا مطلب اس کے ساتھ مزید برائی کرنا ہے۔

تھوڑے سے نادر الوجود مسلم ناقدین اسلام اور انھیں کے ایسے معدودے چند سماجی طنز نگار اس معاملے میں ہم نوا ہیں کہ مسلم اکثریت کی اخلاقی حالت معیار شریعت پر پوری نہیں اترتی۔ ایک ایسا ہی نقاد شام کا نابینا شاعر ابوالعلیٰ المعری (وفات ۱۰۵۸ عیسوی) ہے جس نے کھلم کھلا کہا تھا کہ حقیقی اخلاق کے لیے شریعت یا کسی بھی مذہبی طریقہ کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اصلی مذہب ہر شخص کے ساتھ بلا امتیاز انصاف کرنے اور ہر شخص کو اس کا حق دینے میں ہے۔[187] وہ اپنے منظوم، چٹکلوں میں لوگوں پر آوازے کستا ہے کہ "تم اپنے منھ بھلے ہی اپنے کو متقی کہتے رہو لیکن خدا کی قسم تمہارا کوئی مذہب ہی نہیں ہے اگر تم ایک طرف مسجد کا رخ کرتے ہو اور دوسری طرف اپنے کمزور ماتحتوں کو اپنے خلاف شکایات کا موقع بہم پہونچاتے ہو۔[188]" ایک دوسرے چٹکلے میں وہ کہتا ہے کہ "رحمت خداوندی ہر اس شخص پر نازل ہوتی ہے جو اپنے کو نقصان پہونچانے سے باز رہتا ہے خواہ وہ شخص موسیٰ کی کتاب پڑھتا ہو یا عیسیٰ سے قلبی تعلق رکھتا ہو۔[189]" ابوالعلیٰ کے نزدیک نیکی نہ تو روزہ رکھنے میں ہے اور نہ نماز پڑھنے میں۔ اور نہ صوفیوں کی طرح موٹا جھوٹا پہننے میں ہے۔ نیکی دراصل برائیوں سے بچنے اور اپنے سینے کو کینے اور حسد سے پاک رکھنے میں ہے۔[190]

اپنے کو الحاد کے الزام سے بچائے رکھنے کی خاطر ابوالعلیٰ مناسب مواقع پر ظاہر شریعت پر عمل کرنے کی تبلیغ کا مخالف بھی نہیں ہے۔ اس کے باوجود اس کا اصرار اسی پر ہے کہ اعمال شریعت کو روزمرہ کی زندگی سے متعلق اخلاقی قوانین کے ساتھ ساتھ چلنا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ "جب لوگ عبادت کریں تو تم بھی ان کے ساتھ عبادت اور خیر خیرات کرو۔ نیز بیکار قسم کی گپ بازی سے بچتے رہا کرو۔ نہ تو جانوروں کا گوشت حاصل کرنے کے لیے چھریاں تیز کرو اور نہ اپنے بھائیوں کی گردن کاٹنے کے لیے تلواریں کھینچو۔[191]"

دوسرے فلسفیوں کی طرح ابوالعلیٰ المعری کے نزدیک بھی عقل ہی بالعموم صحیح علم اور نتیجتہً صحیح عمل کا ذریعہ تھی۔[192] یہ صلاحیت صرف دماغ میں ہے کہ وہ نیکیوں کو حاصل کر سکے اور برائی کی طرف انسان کے جبلی رجحان کو

شکست دے سکے [193]۔ بایں ہمہ وہ ضمیر کو عقل پر ترجیح دیتا ہے ،، اگر تم اپنی عقل کے آئینہ میں کسی چیز کو ضمیر کی دکھائی ہوئی شکل سے مختلف دیکھو تو پھر سمجھ لو جو کچھ تم دیکھ رہے ہو وہ غلط ہے [194]،، دوسرے معلمین اخلاق کی طرح معری بھی یہی تلقین کرتا ہے کہ اوروں کے ساتھ وہی برتاؤ کرنا چاہیے جس کی وہ توقع رکھتے ہوں، ان سے وہی بات کہنی چاہیے جسے وہ سننا چاہتے ہوں۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اس پر بھی اصرار کرتا ہے کہ اچھائی کو اچھائی کی خاطر اختیار کرنا چاہیے، اور نیک عمل کا بدلہ نہیں طلب کرنا چاہیے کیونکہ یہ صحیح اخلاق کی علامت نہیں بلکہ درحقیقت نیک عمل کی دوکانداری ہے [195]۔

ابوالعلیٰ المعری کی نظروں میں زندگی افسردگی کا دوسرا نام ہے اور انسان فطرتاً برا ہوتا ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ انسان دنیا سے علحدگی اختیار کرلے اور افزائش نسل سے احتراز کرے کیونکہ افزائش نسل سے دوسروں پر خواہ مخواہ کا بوجھ پڑتا ہے [196] لیکن اگر لوگ ساتھ رہنے اور اپنے فطری تقاضوں کو پورا کرنے ہی پر مصر ہوں تو پھر انھیں مل جل کر کام کرنا چاہیے اور اپنی روزی کمانی چاہیے۔ انھیں آسان زندگی کی امید نہیں رکھنی چاہیے اور انسانوں سے بدلہ کی توقع رکھے بغیر ممکنہ حد تک اچھے کام کرنے چاہئیں۔ جزا کی امید تو صرف اللہ سے رکھنی چاہیے [197] مزید برآں اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان عورتوں کو بخش دے گا جو روزی کے دوسرے ذرائع ختم ہو جانے کے بعد اپنے تکلوں پر سوت کات کر پیٹ بھرنے کا انتظام کرتی ہیں۔ مصیبت کے دنوں میں صبر و ضبط کی قوت بڑھ جاتی ہے نیز یہی وہ عورتیں ہیں جو سلائی کے ذریعہ کمائی ہوئی روزی دوسروں پر خیرات کر دیتی ہیں۔ یہ لوگ ضرورتمندوں اور بھوکوں کی تلاش میں چلچلاتی دھوپ میں گھروں سے باہر نکلتی ہیں اور ان کی ضروریات پوری کرتی ہیں۔ جو لوگ بھی یہ کرتے ہیں وہ نیکی کے اعلاترین مراتب کو حاصل کرتے ہیں [198]۔

جانداروں پر شفقت کرنا ابوالعلیٰ کے خیال میں سب سے بڑی نیکی ہے۔ اس معاملے میں وہ جینیوں سے بہت حد تک متاثر معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال وجہ جو

بھی ہو، یہ واقعہ ہے کہ عقیدتاً وہ بہت ہی کٹر قسم کا سبزی خور تھا۔ صرف گوشت اور مچھلی ہی سے نہیں بلکہ دودھ، انڈے اور شہد سے بھی اسے پرہیز تھا۔ اسی باعث وہ سمور اور پوستین کے پہننے کو ناپسند کرتا تھا، اور چمڑے کے جوتوں پر لکڑی کی کھڑاؤں کو ترجیح دیتا تھا۔[199]

اس صدی کا ایرانی طنز نگار عبید زاکانی ابوالعلی المعری کی بنیادی باتوں کو پیش پا افتادہ مضامین خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پرانا خیال یہ تھا کہ ہر مذہب میں اچھے اور ایماندار آدمی پائے جاسکتے ہیں۔ اور اچھے کافر کو برے مسلمان پر ترجیح دی جاتی تھی[200] پرانے فلسفیوں کا یہ بھی کہنا تھا کہ حاصل کرنے کے قابل خوبیاں عقل، جرات، اعتدال اور انصاف تھیں کیونکہ ان سے اس دنیا میں مسرت اور دوسری دنیا میں بہشت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے بعد زاکانی طنزیہ انداز میں کہتا ہے کہ اب یہ سب باتیں بدل چکی ہیں۔ نئے لوگ روح کی ابدیت میں یقین نہیں رکھتے۔ زندگی ان کی نظروں میں صرف اسی دنیا کا معاملہ ہے۔ وہ کہتے کہ ایک مرتبہ جب جسم کی موت ہو جائے گی تو پھر انسان ہمیشہ کے لیے فنا ہوجائے گا۔ اس لیے کھاؤ، پیو مست رہو۔[201] علاوہ ازیں اب نئے لوگوں کے بقول قوت عقل واعتدال واشتہا کا پرانا تصور بھی بدل چکا ہے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اس جرات کی انتہا جو انسان کو خطرات وحوادث کے موقع پر ہتھیار اٹھانے پر ابھارتی ہے یا تو معصوموں کی خونریزی پر ہوتی ہے یا پھر خودکشی اور عذاب جہنم پر۔[202] پرانے زمانے میں ہم اس شخص کو معزز کہتے تھے جس کی نگاہیں ناجائز چیزوں کا نظارہ نہیں کرتی تھیں، کان غیبت اور افترا پردازی میں ملوث نہیں ہوتے تھے۔ اس کے ہاتھوں سے دوسروں کی چیزیں محفوظ رہتی تھیں، اس کی زبان سے کوئی برا کلمہ نہیں نکلتا تھا اور اس کا نفس گھٹیا چیزوں کی خواہش نہیں کرتا تھا۔ ایسے شخص کا بہت احترام ہوتا تھا، لیکن عبید کے بقول اس کے "ہم عصروں کا خیال ہے کہ اس معاملے میں ان کے آباؤاجداد حد درجہ غلطی پر تھے۔ انھوں نے زندگی کا لطف اٹھائے بغیر اپنی عمر حماقت اور جہالت میں گزار دی۔" آج کے لوگوں کا علم زیادہ ہے۔ قرآن میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ "دنیا کی زندگی تو بس لہو ولعب ہے اور ظاہری

آرائش ہے اور آپس میں ایک دوسرے پر فخر کرنا اور اموال اور اولاد میں ایک دوسرے سے مقابلہ کرنا ہے۔ [۲۰۴] اس آیت کا مطلب آج کے لوگ اپنے انداز پر بتاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ لہو ولعب سے صرف خلاف شرع طریقوں پر چل کر ہی لطف اٹھایا جا سکتا ہے اسی طرح دوسروں کو مصیبت میں ڈالے یا ان کو تکلیف پہنچائے بغیر دولت حاصل نہیں کی جا سکتی۔ اس وجہ سے جو شخص بھی اپنے عادات واطوار میں معزز اور معتدل ہوگا اس کا شمار زندہ مخلوقات میں نہ ہو سکے گا کیونکہ وہ تو بے کار کی زندگی گذار رہا ہے [۲۰۵] اس طرح مصنف نے ان لوگوں کو اپنے طنز کا مسلسل نشانہ بنایا ہے جو اخلاقی پابندیوں کو نظر انداز کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

مسلمان آج جس قسم کی زندگی گذار رہے ہیں اس کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب ان کے عادات واطوار پر پورے طور سے تو نہیں، لیکن بہت حد تک اثر انداز ہوا ہے۔ جہاں تک تقویٰ اور اعلیٰ اخلاقی معیار کی زندگی گذارنے والوں کا سوال ہے وہ تو مسلمانوں کی طرح دوسرے مذاہب میں بھی پائے جاتے ہیں۔ عالم اسلام میں شریعت کی پابندی اس حد تک ہوتی ہے کہ ان علاقوں میں نشہ آور مشروبات کا رواج کم ہے اور رائے عامہ اس لت کے خلاف ہے۔ اس کے برعکس نشہ آور ادویات مثلاً افیم وغیرہ کا استعمال نسبتاً عام ہے۔ اگرچہ اس کے استعمال کرنے والے نمایاں طور سے نظر نہیں آتے لیکن مسلم ممالک میں افیم اور بھنگ کی تجارت کھلے بندوں بڑے پیمانے پر ہوتی ہے [۲۰۶]۔ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے جنسی اخلاقیات کی طرف مسلمانوں کا رجحان مغرب کے عام رجحان سے مختلف ہے، پھر بھی اگر اسے اسلامی معیار پر پرکھا جائے تو بہت حد تک پرانے رسم ورواج کی باقیات کے طور پر جنسی بے راہ روی نظر آئے گی جس پر عام لوگوں کو تو اعتراض نہیں ہوتا لیکن مذہبی رہنما اسے بہت برا سمجھتے ہیں)۔ معصوم عورتوں یا لڑکیوں کو جنسی ترغیب دینا دنیا کے ہر حصے میں معیوب سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح قحبہ گری اور طوائف بازی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ تجارتی معاملات میں افراد کے اپنے اپنے طریقے ہوتے ہیں پھر بھی ناجائز طریقوں سے حصول دولت کی قرآنی ممانعت کا مسلم سماج پر ایک عمومی اثر دکھائی

دیتا ہے۔ بعض ممالک مثلاً پاکستان میں ابھی تک لوگ سود لینے میں جھجک محسوس کرتے ہیں اگرچہ اس سلسلے میں بھی قانون کے انفاظ کی صرف ظاہری پابندی کی جاتی ہے۔ عام طور سے سچ بولنے پر بہت زور دیا گیا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے سچ کا بولنا فرد کے ضمیر پر چھوڑ دیا ہے۔

انتقام خون کے معاملے میں پیغمبر اسلام ؐ کی اصلاحی کوششیں پوری طرح سے کامیاب نظر نہیں آتیں۔ یوروپی اقتدار سے باہر کے ممالک میں انتقام کا عام رواج ہے، اور اس کی انتہا اکثر و بیشتر قتل پر ہوتی ہے دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قصاص کے سلسلے میں قانون کے بالمقابل اصلی عمل انسانیت سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ آنکھ کے بدلے آنکھ کے قانون پر عمل ہو ہی نہیں سکتا تھا اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریعت نے قصاص کے بدلے میں خون بہا (دیت) کی اجازت دے کر غیر فطری بہیمیت کو بہت حد تک کم کر دیا ہے۔

باب ۶

اسلام میں رواج، دستور اور سیکولر قانون

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، اسلامی نظریہ کی رو سے اسلامی سلطنت کی شکل بہت حد تک حکومت الٰہیہ (THEOCRACY) سے ملتی جلتی ہے جس میں صرف اللہ تعالیٰ حکمران اعلیٰ ہونے کے باعث "شارع" کی حیثیت رکھتا ہے۔ محمد صلے اللہ علیہ وسلم صرف ایک پیامبر تھے جن کے ذریعہ مسلمانوں کو ان الٰہی قوانین کا علم ہوتا تھا جو بالواسطہ قرآن اور حدیث میں محفوظ ہیں۔ مفروضہ یہ ہے کہ انھیں دونوں مآخذوں پر شرع یا شریعت اسلامیہ کی بنیاد ہے۔ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد جو قرآن کے بہترین شارح تھے، صرف قرآن ضابطہ قانون کی حیثیت سے کفایت نہیں کرسکتا تھا۔ حتیٰ کہ حدیثوں سے کام لینے کے بعد بھی بعض حالات میں نئے اسلامی علاقوں کے دنیوی حکمرانوں کو مجبور ہونا پڑا کہ وہ نئی نئی سیاسی اور انتظامی الجھنوں کو حل کرنے کے لیے اپنے ذرائع معلومات کو استعمال کریں۔ ایسے مواقع پر انھوں نے یا تو ضرورت اور مصلحت کے مطابق نئے نئے قوانین جاری کیے یا پھر مقامی رسم و رواج ہی کو اسلامی کسوٹی پر کسے بغیر باقی رہنے دیا۔

یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ چند نمایاں اصلاحات کے سوا جن کا براہ راست اثر جنسی تعلقات اور عورتوں کی حیثیت پر پڑتا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ماحول کے سماجی ضابطوں میں بہت کم دخل اندازی کی تھی۔ انھوں نے قبیلہ کو امت مسلمہ میں ضرور تبدیل کر دیا لیکن جہاں تک قوانین کا تعلق ہے انھیں بہت حد تک علی حالہ باقی رہنے دیا۔ بنیادی طور سے وہ قوانین خود آپ کے قبیلہ قریش کے رسم و رواج پر مبنی تھے اور انھیں ان تمام دوسرے قبائل اور گروہوں پر نافذ کیا

گیا جو قریش کی طرح خود بھی قبائلی قانون کے تحت زندگی گذار رہے تھے۔ نئے قوانین نے اکثر و بیشتر پرانے قوانین کو زندگی سے بالکلیہ بے دخل نہیں کیا اس کے برعکس پرانے قوانین کا ایک خاصا بڑا حصہ باقی رہ گیا جس نے اسلام کے نئے قوانین کے ساتھ مل کر امت مسلمہ کی زندگی میں اہم رول ادا کیا۔

فتوحات اور اضطراب کے دور کے بعد جس وقت فقہ کا عمومی ڈھانچہ تیار ہونے لگا تو نظریہ سازی اور ضابطہ بندی کا ایک زمانہ ایسا بھی آیا جب قانون سازوں نے مآخذ کو پیش نظر رکھ کر استدلالی یا قیاسی طریقوں سے قانون کی تفصیلات مرتب کرنے پر اپنی پوری توجہ صرف کی۔

یہی وہ زمانہ ہے جب مختلف مذاہب فقہ سامنے آئے۔ اگرچہ مقامی ضروریات اور ذاتی رجحانات کے باعث فقہا میں اختلافات پیدا ہوئے لیکن بنیادی طور سے تمام فقہی ضوابط ایک دوسرے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اگرچہ مسلمان ان قوانین کو ایک معیاری زندگی گذارنے کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور انھیں فی الجملہ قانون خداوندی گردانتے ہیں لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اکثر و بیشتر قانونی جزئیات کا مسلمانوں کی عمومی زندگی سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں کہیں بھی روزمرہ کے مطالبات زندگی کو غیر ضروری طور پر نقصان پہونچائے بغیر فقہی قوانین پر عمل درآمد ہو سکتا ہے وہاں امت مسلمہ عام طور سے ان پر عمل پیرا ہوتی ہے خواہ اس کے لئے اسے کچھ دشواریوں کا سامنا ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوۃ کے فرائض مسلمان عام طور سے ادا کرتے ہیں۔

اس کے باوجود اکثر و بیشتر مواقع پر مقامی رواج شرعی قوانین پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کے مکرر سہ کرر حکم کے باوجود کہ جو لوگ اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہیں کریں گے وہ ظالم اور فاسق ہوں گے[1] اکثر و بیشتر مسلم قبائل اور قوموں میں ان کے اپنے غیر مکتوبی رواجی قوانین رائج ہیں جن کے مطابق وہ زندگی گذارتے ہیں، مثلاً فلسطین میں انیسویں صدی کے وسط تک شریعت محمدی کے مقابلے میں "ضابطہ فلاحین" رائج تھا جسے وہاں کے لوگ "شریعت [ابراہیم] خلیل" کہتے تھے[2]۔ اسی طرح عرب کے بدو قبائل میں بھی قاضی شریعت کے بجائے ان کے اپنے فیصلے کرنے والے ہوا کرتے تھے جو قبائلی زندگی پر اثر انداز ہونے والے مسائل کا تصفیہ اپنے قبائلی

قوانین کے تحت کیا کرتے تھے[۳] اس قسم کی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

بعض خاص حالات میں تو قبائلی قانون احکام شریعت سے بالکل ہی جدا گانہ ہوسکتا ہے۔ اس سلسلے میں انتقام خون کو مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ اگر چہ قرآن واضح الفاظ میں بتاتا ہے کہ کسی بے قصور مسلمان کو قتل کرنے کی سزا جہنم ہے[۴] اس کے باوجود شریعت محمدیہ انتقام کے پرانے رواج کو مسلم سماج سے پوری طرح ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکی ہے۔ آج بھی خون کا انتقام لینا قبائلی زندگی کا ایک اہم جزو سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح [ابھی کچھ دنوں پہلے تک] عرب کے بعض قبائل میں چوری کو برا کام نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ کہیں کہیں تو ایسے قبائل کے گھوڑوں یا دوسرے سامان کو چرانا شجاعت اور جواں مردی کی بات سمجھی جاتی تھی جن کے یہاں کا نمک چور نے نہ کھایا ہو[۵]

عائلی زندگی میں بھی خاص طور سے نکاح، طلاق اور تقسیم وراثت کے مسائل میں شریعت کو بالعموم نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ بات کوہ ہمالیہ کے جنوبی علاقوں میں رہنے والوں کی زندگی میں بہت ہی نمایاں طور سے دکھائی دیتی ہے۔ یہ لوگ اپنے کو مسلمان تو کہتے ہیں لیکن اپنے ان سماجی قاعدوں کی پابندی کرتے ہیں جو وہاں کے ہندوؤں کے رسم ورواج سے غیر ممیز ہوتے ہیں۔ شریعت اسلامیہ اگر چہ ہندوؤں کو بت پرست اور کہتی ہے ان کی عورتوں سے نکاح کو ممنوع قرار دیتی ہے لیکن ان علاقوں کے مسلمانوں اور ہندوؤں میں باہمی شادی بیاہ کا دستور بھی ہے۔ اگر چہ از روئے شریعت مومن اور مشرک کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم نہیں ہوسکتے لیکن یہاں کے مسلمان مرد ہندو عورتوں سے شادیاں کرتے ہیں[۶]۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مسلمان عورتوں اور سکھوں میں شادیاں ہوتی ہیں[۷]۔ اس کے برعکس بیوہ کی دوسری شادی کو ـــــ جس کی اسلام نہ صرف اجازت دیتا ہے، بلکہ آنحضرت صلعم نے اپنی پہلی شادی ایک بیوہ خاتون، حضرت خدیجہ، سے کرکے اس کی ہمت افزائی بھی کی ہے ـــــ ہندو نسل کے بعض مسلمان قبائل میں بہت ہی برا سمجھا جاتا ہے[۸] اسی طرح ہندو مذہب کے زیر اثر ہندوستان کے بعض مسلم گروہوں میں طلاق کا رواج نہ ہونے کے برابر ہے[۹]

انڈونیشیا کے بعض دور افتادہ علاقوں میں جہاں ابھی پورے طور سے اسلامی اثرات نہیں پھیلے ہیں کوئی شخص اپنی پہلی بیوی کی اجازت کے بغیر دوسری شادی نہیں کر سکتا۔ عام طور سے یہ اجازت مل جاتی ہے کیونکہ احکام شریعت کے علی الرغم دوسری بیوی مقامی دستور کے مطابق پہلی بیوی کی ماتحتی میں اپنے دن ورات گذارتی ہے۔[10]

شادی بیاہ کے موضوع سے جائداد کا بہت گہرا تعلق ہے۔ ہندوستان میں پنجاب اب ہریانہ کے گوڑگاؤں ضلع میں بعض مسلمان قبائل ہندوؤں کے رسم ورواج پر عمل کرتے ہیں جس کی رو سے عورت اپنی گوت یا قبیلہ سے باہر کسی دوسری جگہ شادی کرتی ہے اور شادی کے بعد وہ اور اس کی اولاد شوہر کی گوت میں شمار کئے جاتے ہیں۔ چونکہ اس رواج کی رو سے جائداد گوت کے باہر نہیں جا سکتی اس لئے عورت اپنے باپ کی جائداد سے حصہ نہیں پا سکتی۔ اسے اور اس کے بچوں کو اس کے شوہر کی خاندانی جائداد سے حصہ ملے گا[11] یہ رواج ملایا کے مناننگ کابو (MINANG-KABAU) قبیلے کے رواج سے ملتا جلتا ہے جس کی رو سے ایک ہی "سوکو" (SUKU) یعنی ایک ہی عورت کی آل و اولاد کے درمیان شادی بیاہ ممنوع ہے۔ اس رواج کی رو سے بچوں کو اپنے باپ کی جائداد سے بھی حصہ نہیں ملتا۔[12] نکاحی تعلقات میں جو عام طور سے یکبزوجی ہوتے ہیں "قبیلہ باہر از دواج" (EXOGAMY) کے قانون پر سختی سے عمل کیا جاتا ہے اور جائداد کے تمام مسائل کو حکومت مادری قانون کے تحت طے کیا جاتا ہے۔ شادی شدہ زندگی کے دوران بنائی ہوئی جائداد مشترکہ طور پر زوجین کی ملکیت ہوتی ہے۔ شوہر کے مرنے کے بعد اس کی ذاتی جائداد اس کے قریبی ننہیالی خواتین اعزہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ باقی جائداد بیوہ کے پاس رہتی ہے جو اس کے انتقال کے بعد بچوں کو ملتی ہے۔ لڑکے اور لڑکیاں دونوں ہی وارث ہوتے ہیں لیکن اس بات کا تعین رواج سے ہوتا ہے کہ کس جنس کو کس قسم کی جائداد مل سکتی ہے۔

اسی طرح صحارا کے قبیلہ تورنگ میں بھی بچوں کا شمار ماں کے خاندان میں ہوتا ہے اور وہ ددھیال کے بجائے ننہیال کی جائداد میں وارث ہوتے ہیں۔[13]

جنوبی عرب کے قارا پہاڑوں میں بسنے والے قبائل میں وراثت کا

ایک عجیب و غریب قانون رائج ہے۔ یہاں شوہر کی موت پر اس کی بیویاں جائداد کا دسواں حصہ پاتی ہیں۔ اگر ان میں سے کسی بیوی کے ایک یا تین لڑکیاں ہوں اور کوئی لڑکا نہ ہو تو پھر وہ شوہر کے مرد رشتہ داروں کو محروم کر کے جائداد کی وارث ہو جائے گی اور اگر دو لڑکیاں ہوں اور کوئی لڑکا نہ ہو تو پھر اس قانون پر عمل درآمد نہ ہوگا۔[15]

قرآنی احکامات باوجود تقریباً پورے عالم اسلام میں، چند مستثنیات کو چھوڑ کر، باپ کی جائداد میں لڑکیوں کا حصہ نہیں لگتا۔ پاکستان اور ہندوستان کے مسلمانوں کے رسم و رواج سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیٹوں اور پوتوں کی موجودگی میں لڑکیاں اور اکثر و بیشتر والدین بھی بالخصوص زرعی اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں میں حصہ نہیں پاتے۔ پنجاب کے سرسہ ضلع میں بے لڑکے والی بیوہ کو شوہر کی جائداد سے حین حیاتی پنشن ملتی ہے۔ لڑکے کی غیر موجودگی میں بھی لڑکیوں اور پوتیوں کو یکجدی ہونے کے باعث کوئی حصہ نہیں ملتا۔[16] پنجاب کے گوڑگاؤں، سیالکوٹ اور دوسرے اضلاع میں اگر کوئی شخص لڑکا اور لڑکی دونوں چھوڑ کر مرتا ہے تو صرف لڑکوں کو حصہ ملتا ہے۔[17] کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لڑکیوں کو زرعی جائداد سے تو حصہ نہیں ملتا لیکن جہیز کے نام سے باپ نے جو کچھ ان کے لیے الگ سے انتظام کیا ہوتا ہے وہ انھیں دیدیا جاتا ہے۔ لڑکے یا اس کی صلبی اولاد نرینہ کی غیر موجودگی میں دوسرے اعزہ کے مقابلہ میں بیوہ جائداد کی وارث ہوتی ہے۔ اس معاملے میں مختلف علاقوں کے مختلف رواج ہیں، مثلاً بلوچیوں کے یہاں بیوہ صرف حین حیاتی نان نفقہ کی حقدار ہوتی ہے۔[18]

وراثت سے عورتوں کو محروم کرنے کا رواج ہندوستان کی طرح فلسطین اور شمالی افریقہ کے مسلمانوں میں بھی ہے۔ اس سلسلے میں مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ مویشیوں اور اور اسی قسم کی دوسری قابل تقسیم اشیاء رکھنے والے قبائل کے رواج کی بنیاد پر مرتب شدہ وراثت کے شرعی قانون کا پورا پورا انفاذ ان علاقوں میں مشکل ہے جہاں کے لوگوں کی زندگی کا انحصار زرعی جائداد پر ہوتا ہے۔[15] اسی وجہ سے شرعی قانون وراثت کو عام طور سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے مثلاً برصغیر ہند میں وراثت کے جھگڑوں کا از روئے شرع تصفیہ کرانے کے لئے لوگ کسی قاضی کے یہاں شاذونادر ہی جاتے ہیں۔ ہندوستان کے علاوہ بھی مثلاً سوڈان کے کُرباطب قبیلہ میں وراثت کو تقسیم کرنے کے بجائے ورثا کے درمیان مشترکہ

ملکیت کے طور پر باقی رکھنے کا رواج ہے[20] اسی طرح دوسرے مسائل بھی ہیں جن میں قانون فقہ کو عموماً نظرانداز کردیا جاتا ہے۔ مثلاً اگرچہ ایک باپ کے تمام لڑکے خواہ ان کی مائیں آزاد ہوں یا باندیاں، اصولی طور سے برابر کے وارث ہوتے ہیں، لیکن پنجاب کے ضلع گوڑ گاؤں کے مسلم راجپوتوں کے یہاں ان کے دستور کے مطابق لونڈی کی اولاد کو خواہ ان سے باقاعدہ کیوں نہ ہوا ہو، باپ کی جائداد سے حصہ نہیں دیا جاتا۔[21]

اکثر و بیشتر اسلامی علاقوں میں کبھی کبھی از روئے شرع ناجائز ازدواجی تعلقات کو مقامی رواج کی رو سے جائز کرلیا جاتا ہے۔ مثلاً متاعی نکاح کو جسے حضرت عمرؓ نے ممنوع قرار دیا تھا، سنی ناجائز اور شیعہ جائز کہتے ہیں، لیکن ایک زمانے میں خود مکہ کے بعض سنیوں نے بھی اسے غیر سرکاری طور پر جائز ٹھہرالیا تھا۔[22] حد یہ ہے کہ دو سگی بہنوں سے نکاح نہ کرنے کے قانون پر بھی ہمیشہ عمل درآمد نہیں ہوا ہے۔ مثلاً ایک شخص معتمد الدولہ قرواش نے جو کسی زمانے میں موصل کا حاکم تھا اس قانون کے برخلاف دو سگی بہنوں سے شادی کرلی تھی۔ جب لوگوں نے اعتراض کیا تو اس نے کہا، "ہم شریعت کے احکامات پر عمل ہی کب کرتے ہیں۔"[23] عرب میں محمد بن عبدالوہاب کی تحریکِ اصلاح سے قبل عسیر (ASIR) قبیلہ میں اپنی بیویوں کو معزز مہمانوں کی خدمت میں شب بسری کی خاطر پیش کرنے کا رواج تھا اور اسی طرح کوئی بھی شخص گلہ بانی کی خدمات کے عوض گلہ کے مالک کے ساتھ اس کے ازدواجی تعلقات میں شریک بن سکتا تھا۔[24] یہ یقین کرنے کے لئے شہادتیں موجود ہیں کہ کچھ زمانے پہلے تک بلوچستان کے بعض غیر معروف قبائل میں مہمانوں کی خدمت میں نوجوان کنواریوں کو پیش کرنے کا رواج تھا۔[25]

اس صدی کے شروع میں ایک مشاہد نے ہندوستان کے علاقہ صوبہ جات متحدہ (موجودہ اتر پردیش) کے مسلمانوں کی سماجی زندگی کا مطالعہ کرکے ایک فہرست تیار کی تھی جس میں کالم وار یہ دکھایا گیا تھا کہ ان کے کون کون سے کام قانون شریعت کی رو سے جائز یا ناجائز تھے۔ اس فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ سور کے گوشت کو مسلمان شرعاً اور عملاً دونوں حیثیتوں سے ناجائز سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس شراب کا استعمال اگرچہ شرعاً ممنوع ہے لیکن اونچے طبقہ کے مسلمان گھرانوں میں اسے بہت زیادہ معیوب نہیں سمجھا جاتا۔ دوسرے طبقہ کے مسلمان شراب پینے کو عموماً گناہ سمجھتے ہیں۔ تجارتی بداخلاقیاں اگرچہ قانوناً گناہ کا درجہ رکھتی ہیں لیکن اکثر سب کی نظروں میں وہ قابل درگذر ہیں۔ دوسری طرف شریعت اگرچہ طلاق کی اجازت دیتی ہے

لیکن مسلمان اسے حیوانی حرکت سمجھتے ہیں۔ اس کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ شادی چونکہ عموماً اپنے رشتہ داروں ہی میں ہوتی ہے اس لئے مطلقہ عورت کی وجہ سے خاندان کے دوسرے افراد کی بھی جس میں شوہر اور بیوی دونوں ہی کے اعزہ شامل ہوتے ہیں، بے عزتی ہوتی ہے۔[26]

یہ دیکھنے کے لئے کہ کس حد تک لوگ فقہ کے قوانین کو نظر انداز کرتے ہیں ہم آئندہ صفحات میں بعض مسلم ممالک کا مختصراً جائزہ لیں گے۔ اس جائزہ سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ شریعت کی خلاف ورزی کبھی کبھی تو لوگ سہولت پسندی کی خاطر کرتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر مواقع پر اس سے پرانے رسم ورواج کو باقی رکھنا یا نئے تبدیل شدہ حالات سے سمجھوتا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مقامی رسم ورواج کے ان غیر مکتوبی قوانین کو اصطلاحاً "عرف" یا "عادت" کہتے ہیں۔ بالعموم یہ ان پرانے طور طریقوں کا مجموعہ ہوتے ہیں جنھیں لوگ یا تو قصداً اختیار کرتے ہیں یا پھر وہ حالات کے ساتھ غیر ارادی طور پر سمجھوتا کر لینے کے نتیجہ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ان کی عملی اہمیت کے پیش نظر ان پر عمل ہوتا رہتا ہے۔ "عرف" کو قوانین شرعیہ کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کرا لینے کی کوششیں کچھ کم نہیں ہوئی ہیں[27] لیکن قدیم سنی مجتہدوں کی تصانیف کے علاوہ عام طور سے قانون سازوں کی کتابوں میں رواجی قوانین کا تذکرہ نہیں ملتا۔ تاہم انھیں بالکل ہی نظر انداز نہیں کر دیا گیا ہے کیونکہ بعض فقہا انھیں "قیاسی" قوانین پر ترجیح دیتے ہیں اور جہاں جہاں مقامی اثرات گہرے رہے ہیں وہاں رواج کو عام طور سے فیصلہ کن سمجھا گیا ہے۔[28]

عالم اسلام کی خانہ بدوش آبادیوں میں، جہاں قدیم رواج کا زور ہوتا ہے، کسی ایک "عرف" کے بارے میں گفتگو کرنا مشکل ہے، کیونکہ ہر ہر قبیلہ کا عرف الگ الگ ہوتا ہے جو نہ صرف غیر واضح ہوتا ہے بلکہ اس میں اچانک تبدیلی بھی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربہ کار مشاہدین بھی ان کے بارے میں کوئی حتمی رائے نہیں دے سکتے۔ اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ قبائل میں شریعت سے الگ باقاعدہ قواعد وضوابط ہوتے ہیں جن سے ضرورت کے وقت کام لیا جاتا ہے۔ یورپ کے زیر اقتدار مسلم علاقوں میں ان رواجی قاعدوں کو ملک کے دیوانی قوانین سے ممتاز رکھنے کے لئے "عرفی قانون" کہا جاتا ہے۔ بالعموم مقامی مقدمات کے تصفیہ میں جہاں کہیں دیوانی قانون سے کھلم کھلا ٹکراؤ نہ ہو رہا ہو عرفی قانون

کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کے زیر اثر عربی علاقوں میں قبائلی قوانین کو ریاست کے تسلیم کردہ ضابطہ اسلامی سے مختلف ہونے کی بنا پر طاغوتی یا شیطانی قانون کہا جاتا ہے[29]۔ تحقیقات کی کمی کے باعث اس وقت یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ قبائلی نظام کس حد تک سچ مچ غیر اسلامی، اور قبائلی طریقہ خلاف شریعت ہے۔ قبیلہ کے قوانین یا توشیخ قبیلہ یا جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، بڑوں کی منتخب کردہ ایک کونسل کے ہاتھ میں ہوتے ہیں جو حیثیت جج مقدمات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ دیوانی عدالتوں کے فیصلوں کا لوگ بھلے ہی احترام نہ کرتے ہوں لیکن کونسل کے فیصلوں پر کوئی بھی چون و چرا نہیں کر سکتا ہے۔

ابھی تک اس بات کی اچھی طرح تحقیق نہیں کی جا سکی ہے کہ کس حد تک لوگ شریعت کو قصداً نظر انداز کرتے ہیں۔ اتنا تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض حالات میں شریعت کے احکامات پر عمل کرنا ہی ممکن نہیں ہوتا مثلاً مصر کے فلاحین (کسان)، اناطولیہ کے دہقان اور جاوا کے کاشتکار اپنی پوری خواہش کے باوجود طہارت کے مجوزہ احکامات پر عمل کرتے ہوئے پنج وقتہ نماز پڑھنے کی خاطر اپنے کام کو بند نہیں کر سکتے۔ کچھ لوگ صرف لاپرواہی کی بنا پر احکامات شریعت پر عمل نہیں کرتے۔ مثلاً گرد شہری ترک، مصری اور یورپ کے تربیت یافتہ ہندوستانی مسلمان نماز کی طرف سے لاپرواہی برتنے میں خاصی حد تک مشہور ہیں نماز کے بالمقابل رمضان کے روزوں کو مسلم سماج میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اور خواہ مسلم کلنڈر کی "درمن موجیت"[31] اور غیر یقینی پن کے رمضان کا مہینہ سخت گرمی کے دنوں ہی میں کیوں نہ پڑے، اور اس کی وجہ سے روزہ رکھنے میں کتنی ہی دشواری کیوں نہ ہو کھلم کھلا روزہ نہ رکھنے کے مناظر کم ہی دیکھنے میں آتے ہیں۔ خاص طور سے غریب غرباء جن کے لئے روزہ کی شدت کہیں زیادہ ہوتی ہے بالعموم پابندی سے روزہ رکھتے ہیں۔

جہاں کہیں بھی مسلمانوں کے اوپر کوئی ایسا حکمراں نہیں ہے جو زکوٰۃ کی وصولیابی اور اس کے مناسب خرچ[32] کو بھی ذمہ داری سمجھتا ہو، وہاں زکوٰۃ کے فقہی احکامات پر عمل درآمد کا امکان بہت حد تک ختم ہو جاتا ہے۔ جب سے مسلم سماج میں دمشق، بغداد اور اسی قسم کے دوسرے اسلامی شہروں کے امراء و تجار نیز اہم قبیلوں کے سرداروں کے پاس دولت اکٹھی ہونے لگی اس وقت سے شرح زکوٰۃ کے فقہی ضوابط پر پورا پورا عمل درآمد شاید ہی کبھی ہوا ہوگا۔ حساب سے بننے والی بڑی بڑی رقمیں شاید ہی کبھی پوری وصول کی گئی ہوں گی اور

جو کچھ بھی وصول ہوا ہو گا اسے قرآن کی مجوزہ مدات یعنی مفلسوں، یتیموں اور مسافروں کی دیکھ بھال میں شاید ہی کبھی پوری طرح لگایا گیا ہو گا۔ خلفا اور سلاطین نے زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے کئی ایک جائز اور ناجائز ٹیکس لوگوں پر لگائے تھے اور اپنے دولت مند امرا سے بڑی بڑی رقمیں جرمانے کے نام سے وصول کی تھیں، وہ امرا اپنا نمبر آنے پر غریب کسانوں سے جو کچھ بھی نچوڑ سکتے تھے اس سے دریغ نہیں کرتے تھے اس طریقہ سے جمع کی ہوئی دولت کو خیراتی مقاصد میں خرچ نہیں کیا گیا۔ بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ قانون زکوٰۃ کی روح ابھی تک مسلم سماج میں باقی ہے۔ نیک مسلمان اُخروی زندگی میں آرام اٹھانے کی خاطر خیر خیرات کرنے کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔[۳۳]

قرآن میں مذکور چوتھے فرض یعنی حج کو جو ہر آزاد، بالغ، صحت مند اور صاحب استطاعت مسلمان مرد اور عورت پر فرض ہے، تقریباً پورے عالم اسلام میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔[۳۴] تاہم چوتھی صدی ہجری ہی میں ابو العلی المعری نے ایک ایسے مقبرہ پر دو بار "اللہ اکبر" کا نعرہ لگانے کو کعبہ کی بعض رسومات کے مساوی قرار دیا تھا جس میں اس کے بیان کے مطابق دو علویوں کی ہڈیاں مدفون تھیں۔[۳۵] ایران اور عراق میں آج بھی لوگ مشہد، کربلا، نجف اور کاظمین کی زیارت کرنے کو حج سے کم نہیں سمجھتے۔ جنوبی عرب کے ضعیف الاعتقاد قبائلی اپنے یہاں کی ایک مشہور درگاہ "مزار ولی" کی تین زیارتوں کو ایک حج کے برابر سمجھتے ہیں۔[۳۶] بلوچستان کے ذکری (مہدوی) بھی حج کرنے کے بجائے ۹ ذی الحجہ (یوم حج) کو کیچ (KECH) کی ایک پہاڑی کوہ مراد کی زیارت کرنے کے لیے جاتے ہیں۔[۳۷]

مختلف طبقات کے مسلمانوں کے یہاں احکام شریعت پر عمل درآمد کے سلسلے میں جو فرق ہمیں نظر آتا ہے وہ مقامی رسم و رواج کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ مثلاً مسلمانوں کے لیے سور کا گوشت[۳۸] اور شراب[۳۹] دونوں ہی حرام ہیں۔ اول الذکر کو تو اتنا گھناؤنا سمجھا جاتا ہے کہ کوئی مسلمان مردہ سور کے ڈھانچے کے قریب بھی نہیں جاتا لیکن آخر الذکر کو کٹر مذہبی حلقے کے علاوہ تقریباً ہر حلقے میں برداشت کر لیا جاتا ہے۔ کتاب الاغانی اور الف لیلہ میں موسیقی کے ساتھ ساتھ جو خود بھی ممنوع ہے شراب نوشی اور نشہ خوری کے بے شمار واقعات ملتے ہیں۔[۴۰] ایران میں شراب کا استعمال عام ہے اور شعرا اس کی تعریف کھلم کھلا کرتے رہے ہیں۔ حافظ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ شراب نوشی کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔[۴۱] ایران میں شراب نوشی

لوگوں کی زندگی میں کچھ اس طرح رس بس گئی تھی کہ قابوس نامہ ایسی رہنمائے آداب واخلاق کتاب میں
(جو بنیادی طور سے ایک نوجوان شہزادے کے لیے لکھی گئی تھی) ایک پورا باب آداب
شراب نوشی پر ملتا ہے۔ اسی طرح عربی ادب میں ایک پوری نثری تصنیف (حلبۃ الکمیت)
اور شاعری میں خمریات ابونواس مخصوص شراب اور نشہ کے موضوع پر ہیں

ابھی تک ہم نے اس بات سے بحث کی ہے کہ کس حد تک ان قرآنی احکامات پر عمل
درآمد ہوتا ہے جس کا شمار فرائض اور واجبات میں کیا جاتا ہے۔ یہ وہ رسوم اور فرائض ہیں
جو مسلمانوں کو غیر مسلموں سے ممتاز کرتے ہیں اور اس طرح اسلام کو تسلیم کر لینے کی ایک علامت
بن جاتے ہیں۔ مسلمانوں کی ایک اہم ترین رسم ختنہ کا قرآن میں سرے سے کوئی ذکر نہیں
ہے۔ اسلام کی آمد سے قبل عربوں میں ختنہ کا رواج تھا جسے محمد (صلعم) نے بلا حیل وحجت
اختیار کر لیا۔ اگرچہ مذاہب فقہیہ میں اس کے ناگزیر ہونے پر اختلاف ہے ——
شوافع اسے واجب کہتے ہیں اور ختنہ نہ کرانے والے کو قابل مواخذہ سمجھتے ہیں[142] اور مالکی
اسے صرف سنت کہتے ہیں[143] —— تاہم صرف تھوڑے سے مستثنیات کو چھوڑ کر مسلمان عملاً
اسے ایمان کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ ختنہ نہ کرانے والے لوگ قرآن میں واضح حکم نہ
ہونے کے باعث اسے غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے
فیصلہ دیا تھا کہ نومسلموں کے لیے ختنہ کرانا ضروری نہیں ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ "اللہ تعالیٰ
نے رسول اللہ صلعم کو لوگوں کا ختنہ کرانے کے لیے نہیں بلکہ انھیں اسلام کی طرف لانے
کے لیے مبعوث کیا تھا۔"[144] ایشیائے [illegible] کے [illegible] قبیلہ کے مسلمان جنھیں عقیدتاً
خارج از اسلام کہا جا سکتا ہے اور وادی ہرموس کے اکثر وبیشتر قزلباش ختنہ نہیں
کراتے۔ یہ لوگ بھی قبائلی قزلباشوں کی طرح [illegible] [illegible] زوجگی
شراب سے پرہیز اور باجماعت نماز کے معاملے میں صحیح اسلامی طرز
پر پوری طرح عمل نہیں کرتے نہ وہ موسم بہار میں صرف بارہ دنوں کا روزہ رکھتے ہیں
اور ان کی عورتوں کے عیسائی نام ہوتے ہیں[145] مغربی ہندوستان کے علاقہ
گجرات میں کچھ کے شیعہ میمن ختنہ کی سنت پر عمل نہیں کرتے[146] جبکہ صوبہ یون نان
(YUN-NAN) میں کبھی کبھی اس رسم پر عمل ہونے لگتا ہے[147] مختلف بربر قبائل
میں بھی اس سنت کے رائج نہ ہونے کی شہادت ہے[148] عام طور سے فقہائے سنت محمدی

کہتے ہیں یا اسے اس مذہب فطرت کا جزو بناتے ہیں جس پر ہر شخص کی پیدائش ہوتی ہے[48]
بعض لوگ اسے سنت ابراہیم کہتے ہیں۔ اور چونکہ توراتی صحیفوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم
مختون تھے اس لیے اچھے مسلمانوں کو بھی اس پر عمل کرنا چاہیے کیونکہ سنت ابراہیم اسلام کے
عین مطابق تھی۔ جاہلی عرب میں بعض قبیلے اپنی عورتوں کا بھی ختنہ کیا کرتے تھے بہر حال
ختنہ کا یہ رواج جس کے بارے میں قرآن خاموش ہے آج بھی ہندوستان سے
لے کر مراکش تک پھیلا ہوا ہے[50]

ایک اور قابل ذکر غیر قرآنی حکم مجسموں اور تصویروں سے متعلق ہے۔ قرآن میں ان
کی ممانعت نہیں ہے اور شہادتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائے اسلام میں کم از کم
مصوری کے خلاف تو کوئی سخت حکم نہ تھا[51] زندہ اشخاص کے مجسمے بنانے کا معاملہ بالکل ہی
دوسرا ہے۔ چونکہ قرآن میں مجسموں کو بالواسطہ بت پرستی سے ملا دیا گیا ہے اس لیے اسے
مجسمہ سازی کی ممانعت کا ایک سبب تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ کے بعد کے دور
میں علما کے زیر اثر جن کی یادداشت میں توریت کے احکامات غالباً محفوظ تھے[52] ہر جاندار
کی صورت گری ممنوع قرار پائی، اور ممانعت کے فلسفہ کو مضبوط کرنے کے لیے
حدیثیں گڑھی گئیں۔ اس طرح آنحضرت صلعم کی طرف یہ روایت منسوب کی گئی کہ فرشتے ان
گھروں میں داخل نہیں ہوتے جہاں تصویریں اور کتے ہوتے ہیں[53]۔ اور یہ کہ قیامت کے
دن مصوروں کو بدترین عذاب دیا جائے گا۔[54] آخر الذکر حدیث ایک ایسے شخص سے مروی
ہے جس نے اپنے ایک دوست کے گھر میں تخت پوش پر تصویریں بنی ہوئی دیکھی تھیں۔
ممانعت کا ظاہری سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالق اور مصور صرف خدا کی ذات ہے۔ گویا حدیث
میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مصورین صفت خداوندی کی نقل کر کے ایک طرح سے
خود کو صفات الٰہیہ سے متصف ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں[55]۔

فن مصوری کی باقاعدہ مخالفت کے باوجود خلافت اسلامیہ اور صوبائی حکومتوں
خصوصاً ایران اور ہندوستان میں صدیوں تک ان لوگوں نے اس فن کی سرپرستی کی جو
اس قسم کے تعیشات کا بار اٹھا سکتے تھے۔ میسوپوٹامیہ (عراق) اور ایران کے حماموں کی دیواروں
پر فریسکو[56] بنانے کا عام رواج تھا، اور ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ بعض فقہا نے اس کی طرف سے
آنکھیں بند کر لی تھیں۔ اگرچہ مصوری یا دیواری قالین بنانا شرعاً ممنوع سمجھا جاتا تھا[57]

پھر بھی فرش پر بچھانے کے لیے یا بیٹھنے کے لیے تصویر بنی قالین اور گدے بنائے جاتے تھے ایک زمانے تک فوٹو پر بھی یہی بندش عائد رہی لیکن اب تقریباً پورے عالم اسلام میں فوٹو صرف عکس تسلیم کر کے عملاً اسے سند جواز دے دی گئی ہے۔ مصر میں محمد علی کا مجسمہ ایک زمانے سے اسکندریہ میں اور ابراہیم پاشا کا مجسمہ قاہرہ میں لگا ہوا ہے۔ یہی حال ایران کا بھی ہے، جہاں تہران میں فردوسی، ہمدان میں ابن سینا اور دارالسلطنت نیز دوسرے بڑے شہروں میں رضا شاہ پہلوی کے مجسمے دکھائی دیتے ہیں۔ اس صدی کے شروع میں ایران سے قرآن کا ایک مصور نسخہ بھی شائع ہوا تھا[58] جسے تھوڑے سے متن کے ساتھ خاص طور پر غیر مسلم سیاحوں کے لیے تیار کرایا گیا تھا[59]۔

پیغمبر اسلامؐ کی وفات کے ۲۴ برس کے اندر ہی اندر جوں جوں آپ کے صحابہ دنیا سے اٹھتے گئے ویسے ویسے مسلمانوں کی عملی زندگی میں قرآن وسنت کی بالادستی کم ہوتی گئی۔ اب حال یہ ہے کہ وہابی اور سنوسی ایسے مسلمان جو قرآن وسنت کی اتباع پر زور دیتے ہیں، دوسرے مسلمانوں کی نظروں میں عقیدہ شمار کیے جاتے ہیں تاریخ اسلام میں ایسے لوگوں کا حال بعینہ وہی ہوا ہے جو یہودیت میں سامریوں[60] اور کرائیٹ[61] کا ہوا یا عیسائیت میں اصلاح پسندوں (PURITAN) کا ہوا۔ علاوہ ازیں چونکہ فقہ کا ذخیرہ قرآن اور سنت کی بنیاد پر نظری طور سے مرتب کیا گیا تھا اس لیے تقریباً شروع ہی سے زندگی کے حقائق سے نپٹنے کے لیے قوانین کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ اور قدیم رسم ورواج اقتصادی اور سیاسی حالات، غیر مسلموں سے روابط اور بیرونی افکار کے اثرات کے باعث شریعت کو معیار بنانا بظاہر صرف اسی وقت ممکن نظر آتا ہے جب مہدی موعود ظاہر ہو کر دنیا کو نیکی سے بھر دیں گے[62]۔

حالات سے سمجھوتا کر لینے کی ایک بین مثال جہاد کے مسئلہ میں نظر آتی ہے غیر مسلموں سے جہاد کرنا پوری امت پر فرض ہے۔ از روئے قوانین فقہ امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ جہاد کے لیے فوجیں اور سامان اکٹھا کرتا رہے اور یہ طے کرے کہ دشمن کے کس علاقے پر جہاد کیا جانا چاہیے۔ اسے قریب ترین اور اہم ترین علاقے سے جہاد کی ابتدا کرنی چاہیے۔ اسے یہودیوں، عیسائیوں اور آتش پرستوں سے اس وقت تک جنگ جاری رکھنی چاہیے جب تک کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا پھر جزیہ دینے پر راضی ہو جائیں۔ دوسروں سے صرف قبول اسلام کی شرط پر جنگ کرتی ہوگی[63] صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ ان قوانین پر ایک

زمانے سے عمل نہیں ہورہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان جہاں کمزور ہوں وہاں جہاد کو وقتی طور پر ملتوی کیا جاسکتا ہے[۶۴]۔ لیکن آج صورتِ حال یہ ہے کہ جہاں کہیں وہ اکثریت میں ہیں وہاں بھی اس حکم کی پیروی نہیں ہورہی ہے۔

عملاً شریعت کو نظر انداز کرنے کی ایک اور مثال ذمیوں کے سلسلے میں بھی نظر آتی ہے۔ ذمی ان اہل کتاب (یہودی اور عیسائی) اور آتش پرستوں کو کہتے ہیں جنھیں ایک مخصوص ٹیکس کی ادائگی پر اور لباس اور رہن سہن وغیرہ میں مسلمانوں سے ممیز رکھنے کی خاطر چند شرائط کی پابندی پر کسی مسلم ملک میں رہنے کی اجازت دی جاتی ہے۔ دوسرے غیر مسلموں کے ساتھ یہ معاملہ نہیں کیا جاسکتا۔ بت پرستوں کو تو خاص طور سے اس رعایت سے الگ رکھا گیا ہے[۶۵]۔ اس کے باوجود ہندوستان میں مسلمانوں نے ہندوؤں کو بھی ذمیوں کی صف میں شمار کیا ہے، اگرچہ محمود غزنوی ایسے کٹر مسلمان نے انھیں بت پرستوں کی صف میں رکھا تھا۔ یہاں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہندوستان میں تبدیل شدہ حالات کے باعث ذمی کا مسئلہ اب صرف علمی بحث کی خاطر باقی رہ گیا ہے۔

لین دین اور تجارت کے میدان میں بھی عمل اور نظریہ کے درمیان واضح فرق نظر آتا ہے۔ مثلاً شریعت مذہبًا نجس اور ممنوع الاستعمال اشیا کی تجارت کو ممنوع قرار دیتی ہے۔ اس طرح (فقہ شافعی کی رو سے) کتے، سور، شراب، غلاظت وغیرہ کی تجارت ممنوع ہے۔ لیکن نجس لباس کو فروخت کرنا جائز ہے[۶۶]۔ اسی طرح کلال (شراب ساز) سے انگور کا شربت اور دشمنانِ اسلام سے ہتھیار یا مشتبہ کمائی والوں سے کوئی بھی چیز خریدنا اگرچہ جائز ہے لیکن اسے مکروہ کہا گیا ہے[۶۷]۔ اسی طرح بے مصرف اشیا مثلاً موذی جانور یا غیر شکاری درندوں کی خرید فروخت بھی ٹھیک نہیں ہے[۶۸]۔ غیر موجود اشیا کو بیچنا مثلاً فصل آنے سے پہلے پھلوں کو فروخت کرنا بھی منع ہے[۶۹]۔ سودے کی ادائگی، معاملہ ہوجانے کے تین دن کے اندر اندر مکمل ہوجانی چاہیے[۷۰]۔ جب تک خریدار کے ہاتھ میں سامان نہ آجائے اس وقت تک اس کا قبضہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ خریدار کے قبضے سے پہلے فروخت شدہ اشیا کی حفاظت کی ذمّہ داری دکاندار پر رہے گی۔ اگر قبضہ ہونے سے پہلے خریدار کا انتقال ہوجاتا ہے تو سودا منسوخ سمجھا جائے گا[۷۱]۔ ایسی اشیا کی فروخت بھی ممنوع ہے جن کا قبضہ نہ دیا جاسکتا ہو مثلاً آزاد پرندہ یا مفرور غلام۔ اسی طرح ان اشیا کی فروخت بھی جائز نہیں ہے جن کا قبضہ دینے سے چیز کی مالیت کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو مثلاً بھیڑ کے بدن

سے دبے موسم)، اون کتر کر یا کسی لباس کا ایک ٹکڑا کاٹ کر فروخت کرنا کہ اس سے اصل مال کی قیمت گھٹ جاتی ہے[42]۔ ان چیزوں کی خرید فروخت بھی ناجائز ہے جن کی پوری تفصیل یا مقدار کا علم نہ ہو مثلاً غلہ کا بے وزن ڈھیر، تھن کے اندر کا دودھ یا جانور کے پیٹ کا بچہ ہے[43]۔

خاص طور سے سٹہ بازی کو روکنے کے لیے شریعت نے تجارتی لین دین پر اور بھی کئی ایک پابندیاں لگائی ہیں۔ مثلاً ایسی اشیا کی فروخت کے سلسلے میں جنھیں خریدار نے خود نہ دیکھا ہو، دو رائیں ہیں۔ ایک رائے کے مطابق ایسی چیزوں کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری رائے کے مطابق اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اگر مال کے سامنے آنے کے بعد تفصیلات میں فرق نظر آیا تو خریدار کو اسے واپس کر دینے کا حق ہوگا[44]۔ بغیر کسی مناسب وجہ کے مشروط خرید و فروخت ناجائز ہے۔ مثلاً کوئی جانور یا مکان اس شرط کے ساتھ فروخت نہیں کیا جاسکتا کہ خریدار اس سے صرف ایک متعین مدت تک فائدہ اٹھائے گا[45]۔ مشروط خرید و فروخت کو عام طور سے ناجائز سمجھا جاتا ہے۔ ہاں ایسی شرطیں جائز ہیں جو درحقیقت سودے کا جزو ہوتی ہیں۔ مثلاً باغ کو فروخت کرتے وقت یہ شرط لگائی جاسکتی ہے کہ خریدار اسے سرسبز و شاداب رکھے گا، لیکن اگر کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ میں اپنا غلام تمہارے ہاتھ دس میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم اپنا مکان مجھے بیس میں) دیدو، یا میں اس چیز کو دس میں تو نقد پر دوں گا اور بیس میں ادھار پر دوں گا، تو ایسی مشروط خرید و فروخت جائز نہ ہوگی[46]۔

چیزوں کو منافع کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ خریدار کو مال کی اصل قیمت اور منافع کا علم ہو[47]۔ فقہ کی رو سے اسی قاعدہ پر مبادلہ کی تجارت (BARTER) میں بھی عمل درآمد ہوگا۔ اس طرح غلہ اور سونے کا باہمی تبادلہ ہوسکتا ہے۔ قرآن میں بیع (برابری پر ادل بدل) کے برعکس ربوا (اضافہ کے ساتھ ادل بدل) کو سخت ترین گناہ بتایا گیا ہے[48]۔ مفسرین نے بہر حال ربوا کو صرف قرض، سونے چاندی، اور ضروریاتِ زندگی کی چیزوں تک ہی محدود رکھا ہے[49]۔ احادیث کی رو سے ضروریاتِ زندگی میں گیہوں، جو کھجور اور کشمش ونمک وغیرہ داخل ہیں[50]۔

خرید فروخت پر لگی ہوئی مختلف پابندیوں کو مسلمان یا تو کھلم کھلا نظرانداز کر کے مقامی رواج کے مطابق تجارت کرتے ہیں یا پھر مختلف حیلے بہانوں اور قانونی نکتوں سے فائدہ اٹھاکر شریعت

کی بظاہر پابندی بھی کرتے ہیں اور ضروریات اور رسم و رواج کے مطابق اپنا کاروبار بھی کرتے رہتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم سود کے مسئلہ کو لیں تو دیکھیں گے کہ اگر ایک طرف پرہیزگار مسلمان قانون کی اس حد تک پابندی کرتے ہیں کہ بینک میں جمع کی ہوئی اپنی رقم پر بھی سود لینا جائز نہیں سمجھتے (مثلاً برطانوی ہند کے بعض مسلمانوں نے پوسٹ آفس سیونگز بنک میں اپنی جمع کردہ رقوم پر ملنے والے سود کے لاکھوں روپے وصول نہیں کیے[81]) تو دوسری طرف ایسے لوگ بھی ہیں جو کسی ملنے والی رقم کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے (مثلاً پنجاب کے مسلمان مہاجن دوسرے مہاجنوں کی طرح قرض دی ہوئی رقم پر سود لیتے ہیں) جن لوگوں کا ضمیر زندہ ہوتا ہے وہ کھلم کھلا نقد سود لینے کے بجائے اسے کسی دوسری شکل میں وصول کرتے ہیں لیکن دیر سویر وہ بھی نقد سود وصول کرنے لگتے ہیں[82]

شریعت کے قانون کو نظر انداز کرنے کا ایک عام طریقہ یہ نکال لیا گیا ہے کہ روپیہ دینے والا مقروض سے قرض کی رقم سے زیادہ حیثیت کی کوئی چیز مثلاً مکان یا گھوڑے وغیرہ کو لے لیتا ہے جسے بعد میں مقروض اصل رقم سے کہیں زیادہ قیمت پر واپس خرید لیتا ہے۔ اس طرح سود کا نام لیے بغیر زائد رقم قرض دینے والے کو مل جاتی ہے۔[83]

مصر میں متقی و پرہیزگار مسلمان غریب کاشتکاروں کو روپیہ ادھار دیتے ہیں اور بعد میں اسے غلہ کی شکل میں وصول کرتے ہیں یا اگر منافع کی صورت نظر آئے تو غلہ ادھار دے کر روپیہ واپس لے لیتے ہیں) ایسے مواقع پر شرح تبادلہ سو سے لے کر دو سو فیصد تک ہوتی ہے۔ حد یہ ہے کہ مسلمان عورتیں بھی اپنے مہر کی رقم یا گھریلو مرغی خانہ کی آمدنی کو "ضمیر کی چبھن کے بغیر" سود پر چلاتی ہیں۔[84]

اسی قسم کی ترکیبیں ان دوسرے معاملات میں بھی کر لی جاتی ہیں جو یا تو شرعاً ممنوع ہیں یا شریعت میں ان کا کوئی انتظام نہیں کیا گیا ہے۔ مثلاً اگرچہ ایسے پھلوں کی فروخت جائز نہیں ہے جو ابھی درختوں پر لگے ہی نہ ہوں لیکن پتوں، شگوفوں اور درختوں سے متعلق اسی قسم کی دوسری چیزوں کی فروخت جائز ہے۔[85] نجس اور غلیظ اشیا مثلاً گوبر، لید یا کتوں وغیرہ کو اسی قاعدہ کے تحت براہِ راست اس طرح فروخت کیا جا سکتا ہے کہ معاوضہ میں مالک اپنا حقِ استعمال کسی دوسرے کو دے دے، کیونکہ اگرچہ ان اشیا کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے لیکن مالک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ان اشیا میں اپنے حق تصرف اور خصوصی مفاد کو کسی دوسرے کے نام معاوضہ لے کر منتقل کر دے۔[86] جہاں بہت ساری چیزیں بنائی جاتی ہوں

وہاں شریعت کا یہ قانون ناقابل عمل ہے کہ ہر قسم کے سودوں کی تکمیل تبین کے اندر اندر ہو جانی چاہیے۔ اس لیے اس پابندی سے بچنے کی خاطر دو ترکیبوں میں سے کوئی ایک ترکیب عام طور سے استعمال کی جاتی ہے۔ پہلی ترکیب تو یہ ہے کہ کچھ رقم پیشگی کے طور پر دے کر بننے والی چیز پر اپنا حق اس شرط کے ساتھ قائم کر لیا جائے کہ اگر بننے کے بعد مال میں فرق ہو گا تو سودا منسوخ سمجھا جائے گا۔[87] دوسری ترکیب یہ ہے کہ قانون استصناع کی مدد لی جائے۔ اس قانون کے تحت کسی صناع سے مطلوبہ شے بنانے کی فرمائش کی جاتی ہے جس کے لیے نہ تو وقت کی تعیین ضروری ہوتی ہے اور نہ کوئی رقم پیشگی دینی پڑتی ہے۔[88]

اکثر و بیشتر تجارتی معاملات میں رواجی قوانین کو خاصی اہمیت حاصل ہے جن میں سے بعض تو اپنی قدامت میں اسلام سے پہلے کے ہیں۔ ان قوانین کے تحت نہ صرف افراد کے بلکہ فرد اور سماج نیز حاکم اور رعایا کے باہمی معاملات بھی طے ہوتے ہیں۔ خرید فروخت کے موقع پر تمام تفصیلات کو شاذ و نادر ہی بیان کیا جاتا ہے۔ دراصل اس بات کو فریقین کی دیانت داری پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس سلسلے میں جتنی باتیں عام طور سے رائج ہیں ان پر کہے بغیر درآمد ہو گا۔[89] خرید و فروخت کے سلسلے میں قوانین اور ان کے استثنا کی تفصیلات کے لیے فقہ کی کوئی بھی متداول کتاب دیکھنی چاہیے۔[90]

حد یہ ہے کہ عقیدہ کے میدان میں بھی مقامی اثرات کبھی کبھی فقہی قوانین پہ حاوی ہو جاتے ہیں۔ یہ بات ان جگہوں پہ بہت واضح طور سے نظر آتی ہے جہاں کسی بات کی پختگی کے لیے مقامی بزرگوں اور ولیوں کے نام کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ عالم اسلام کے تقریباً ہر علاقے میں مقامی ولیوں کے مقبرے پائے جاتے ہیں جنھیں اسلام کی روح کے برخلاف بہت عزت اور احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے۔ فقہ کی رو سے خدا کے علاوہ کسی دوسرے کی قسم کھانا مناسب نہیں ہے، اور ایسی قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہے خواہ وہ رسول اللہ ہو یا کعبہ ہی کی کیوں نہ ہو۔[91] تاہم بہت سارے مسلمانوں کی نظروں میں ان قسموں کی بہت اہمیت ہے جو بزرگوں کے نام پر کھائی جائے۔ مثلاً جنوبی عرب میں بعض شافعی قبائل اپنے اپنے مقامی بزرگوں کی قسم کھاتے ہیں۔[92] اسی طرح بالعموم شیعوں کی نزدیک حسینؑ اور علیؑ کے نام پہ کھائی جانے والی قسموں کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔[93]

عالم اسلام میں عادت اور عرف اگر ایک طرف زندگی کے بنیادی عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں تو دوسری طرف بادشاہوں کی من مانی کارروائیوں کو بھی ایک اہم مقام حاصل ہے۔ بادشاہوں کی ذات کو اجماع کے ذریعہ شروع ہی سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ اگرچہ آنحضرت صلعم نے اپنی وفات کے بعد پیش آنے والے واقعات کے بارے میں کوئی پیشین گوئی نہیں کی تھی، نہ ہی آپ نے اپنی جانشینی کے سلسلے میں ہدایات دی تھیں اس کے باوجود دنیاوی سلاطین کے سلسلے میں آپ کی طرف بہت ساری حدیثیں منسوب ہیں۔ مثلاً ایک حدیث میں آپ فرماتے ہیں کہ "میری امت میں دو لوگ ایسے ہوں گے کہ اگر وہ صحیح راہ پر چلتے رہیں تو پوری امت صحیح راستے پر رہے گی اور اگر وہ بھٹک جائیں تو سب لوگ راستے سے بھٹک جائیں گے۔ ان میں سے ایک تو حاکم ہیں اور دوسرے فقہا[94]۔" ایک دوسری حدیث میں کہا گیا ہے کہ "اللہ تعالیٰ قرآن سے کہیں زیادہ سلاطین کے ذریعہ لوگوں کو غلط راہ پر چلنے سے روکتا ہے[95]۔" اس قسم کی تمام حدیثوں کا مطلب یہ نکالا جاتا ہے کہ بادشاہ احکام شریعت کو نافذ کرنے کے لیے نائب خدا کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ بادشاہوں نے اپنے کو صرف نفاذ شریعت ہی تک محدود نہیں رکھا بلکہ انھوں نے شریعت سے ہٹ کر اپنے مفادات کے پیش نظر نئے نئے قانون بھی بنائے۔

مختلف مذاہب فقہ کے قائم ہو جانے کے بعد "عادت" اور "سلطانی قوانین" کو علمائے اسلام کی طرف سے سند جواز ملنے کا کوئی سوال نہ تھا[96]۔ لیکن ہم عصری (SECULAR) اور غیر مجازی قسم کے دنیاوی قوانین کی موجودگی اور ان کی واقعاتی اہمیت سے بھی ہم انکار نہیں کر سکتے۔ پانچویں صدی ہجری ہی میں ماوردی ایسے مسلمہ قدیم الخیال ماہر دستور ساز نے اشارہ کر دیا تھا کہ مسلمانوں میں شریعت ہی کی طرح عرف کو بھی ایک حیثیت حاصل ہے[97]۔ ان کے بعد اسی صدی میں غزالی کو کہنا پڑا تھا کہ عصری سلاطین کے قوانین کو حالات زمانہ کے پیش نظر صحیح اور درست سمجھا جائے گا[98]۔ موجودہ زمانے میں اسی قسم کا رجحان مراکشی مصنف احمد ابن خالد الناصری کے یہاں ملتا ہے جو اپنے ملک کی تاریخ لکھنے کے دوران رسم و رواج کی بنیاد پر بنائے گئے قوانین کے سوال پر القرافی کے دلائل کو پسندیدگی کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ القرافی کا کہنا ہے کہ[99]

> "اگر تم حکومتوں کے ان قوانین کے بارے میں سوال کرو جنھیں مالکی شافعی وغیرہ مذاہب فقہیہ تسلیم کرتے ہیں اور جن کی بنیاد مقامی رواج پر ہے تو اس

کا جواب یہ ہے کہ علما نے انہیں جائز قرار دیا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ رواج میں تبدیلی آجاتی ہے اور ماضی کے خلاف عمل شروع ہو جاتا ہے تو کیا پرانی کتابوں میں مذکور مفتیوں کے فیصلے بھی غلط ہو جائیں گے ؟ اور کیا ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم تبدیل شدہ حالات کے تحت نئے قوانین بنائیں ؟ یا ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ ہم فیصلوں کو جیسے کہ وہ ہیں، بعینہ ماننے پر مجبور رہیں اور چونکہ مذہبی قوانین میں نئی نئی باتیں شامل کرنے کا ہمیں حق نہیں ہے اس لیے مجتہدین کی کتابوں میں جو کچھ بھی ہمیں ملے اسی کے مطابق ہمیں اپنی زندگی گذارنی چاہیے۔" اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قوانین حکومت جو تبدیل شدہ رسم و رواج پر مبنی ہوں گے وہ خلاف اجماع ہوں گے اور ان سے علم دین سے ناواقفیت کا اظہار ہوگا۔[۱۰۰]"

ایک دوسرے موقع پر مصنف یہ تسلیم کرتا ہے کہ کسی قانون کا فیصلہ جس طرح شریعت اور فقہ کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اسی طرح عقل اور سیاسی مصالح کی روشنی میں بھی اسے دیکھا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس بیان کے فوراً ہی بعد وہ الحاد کے ممکنہ الزام سے بچنے کی خاطر یہ اضافہ بھی کر دیتا ہے کہ فقہ کا ضرور خیال رکھنا چاہیے کیونکہ اسلام میں کسی بات کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرنے کے لیے یہی آخری اور یقینی ذریعہ ہے۔[۱۰۱]

مزید مثالیں دوسرے زمانے سے بھی حاصل کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً آٹھویں صدی کے ایرانی فلسفی سید الشریف الجرجانی نے اپنی کتاب تعریفات میں عرف کی تعریف حسب ذیل الفاظ میں کی ہے "وہ جسے عقلی بنیاد پر ذہن تسلیم کر لے اور جس پر ہر طبیعت اور مزاج کے لوگوں کا اتفاق ہو۔" اور "عادت اسے کہتے ہیں جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل ہو۔"[۱۰۲] اس تعریف میں شریعت سے اختلاف کا اشارہ اتنا غیر واضح نہیں ہے کہ اس پر پردہ ڈالا جا سکے۔ لگ بھگ جرجانی ہی کے زمانے میں مورخ مقریزی اپنے ملک مصر کے روحانی رہنماؤں کے دنیاوی اقتدار کے تنزل کا ماتم کر رہا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ "مصر اور شام میں مملوک حکومت قائم ہو جانے کے بعد ہی سے لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ قوانین دو قسم کے ہوتے ہیں ایک شرعی اور دوسرے سیاسی (حکومتی)" شرعی سے مراد مقریزی کے خیال میں وہ قوانین تھے جن کا تعلق نماز، روزہ، حج اور اس قسم کی دوسری عبادات سے ہوتا ہے اور سیاست کو وہ منگولی لفظ "یاسا" (ضابطہ قوانین) سے مشتق بتاتا ہے۔ جسے اس کے خیال میں ترکی کا ابن تونشی (؟)

ابن چنگیز خاں نے مصر اور شام میں رائج کیا تھا۔ اس سلسلے میں مقریزی لکھتا ہے :

"منگول ضوابط مصر اور شام میں رائج ہو گئے تھے اور نئے حکمرانوں کے خوف سے ان علاقوں کے باشندوں نے قاضی القضاۃ کو صرف نماز، روزے، حج زکوٰۃ، اوقاف، یتیموں کی دیکھ بھال اور ازدواجی و تجارتی تعلقات سے متعلق مسائل کی نگرانی کرنے کا حق دے رکھا تھا۔ دوسرے تمام بقیہ مسائل میں وہ چنگیز خاں کے طریقوں اور یاسا کے قاعدوں کے آگے سر جھکاتے تھے۔ اسی وجہ سے ایک حاجب (افسر دربار) مقرر کیا گیا تھا تاکہ وہ روزمرہ پیش آنے والے مسائل کا تصفیہ کرتا رہے۔ اس طرح یاسا کی بدولت مضبوط لوگوں کے خلاف کمزوروں کو انصاف مل سکتا تھا۔ آگے چل کر شاہی دفاتر کی نگرانی بھی حاجب کے سپرد ہو گئی اور وہ جاگیروں اور زمینوں کے مقدمات کا بھی تصفیہ کرنے لگا۔ حاجب کا عہدہ دھیرے دھیرے اتنا با اختیار ہو گیا تھا کہ اس کے دفتر کے قبطی ملازمین بھی خزانے اور مالگذاری کے مقدمات کا فیصلہ کرنے لگے تھے۔ وہ عدالتوں میں جس طرح فیصلے کرتے تھے اسے اللہ کبھی پسند نہیں کر سکتا تھا۔ اللہ کی طرف سے ملنے والے حقوق کو تو انھوں نے قبول کر لیا تھا لیکن اس کی طرف سے جو فرائض عائد ہوتے ہیں انھیں نظر انداز کر دیا تھا۔"

بہر حال مقریزی یہ کہنے پر مجبور ہے کہ مستثنیات کو چھوڑ کر تمام اہم مقدمات خود "نائب" یا "سلطان" کی خدمت میں پیش کیے جاتے تھے۔ وہ حاجب سیف الدین جرجی کی مثال دیتا ہے، جسے سلطان صالح ابن محمد ابن قلاؤن نے حکومتی قوانین کے تحت قرض کے مقدمات سننے کی اجازت دے رکھی تھی ___ اس سے پہلے کسی بھی حاجب کو دائرہ شریعت میں آنے والے مقدمات کی سماعت کا حق نہیں ملا تھا۔[101] اس کے بعد سے، مصنف کے بقول، قانونی اقتدار کی تقسیم کو باقاعدہ طور پر عملاً تسلیم کر لیا گیا۔

دسویں صدی ہجری میں ایک یہودی عالم نے مصر میں "حدود" (قانون) کی ثنویت (DICHOTOMY) کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے "یہاں دو قسم کے قانون رائج ہیں ایک شرعی کہلاتا ہے اور دوسرا عرفی۔ قاضی اعلیٰ قانون شریعت کے مطابق مقدمات کا فیصلہ کرتا ہے جس کا نفاذ حکام کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس عرفی قانون حاکم شہر کے دائرہ اختیار میں

آتا ہے جو کسی شخص کو عرف کے مطابق موت کی سزا بھی دے سکتا ہے، خواہ یہ فیصلہ شریعت کے خلاف ہی کیوں نہ ہو اور قاضی اس فیصلے سے لاعلم ہی کیوں نہ ہو[۱۰۳]"۔ موجودہ زمانہ کے مصر میں جمہوریت کے باعث قانونِ شریعت کا اثر بہت حد تک کم ہو گیا ہے۔ اب نکاح، طلاق اور وراثت ایسے عائلی مسائل کا فیصلہ بھی حکومت کے دیوانی قانون کے تحت کیا جاتا ہے اور خیراتی مقاصد کے لیے قائم کیے ہوئے اوقاف کی دیکھ بھال بھی حکومت کرتی ہے۔

ہندوستانی تاریخ میں بھی اس قسم کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً سلطان علاءالدین خلجی کے بارے میں تاریخ فیروز شاہی کہتی ہے کہ وہ معاشرہ اور انتظام حکومت کو قانون شریعت کے حدود سے باہر سمجھتا تھا اور احکام شاہی کو بادشاہ کے اختیار میں اور احکام شریعت کو قاضیوں اور مفتیوں کے دائرہ اختیار میں رکھنے کا حامی تھا۔ اسی وجہ سے علاءالدین خلجی مفاد عامہ سے تعلق رکھنے والے معاملات کو اس بات کا خیال کیے بغیر کہ اس کا فیصلہ از روئے شرع جائز ہوگا یا ناجائز خود ہی طے کر دیا کرتا تھا۔ حتیٰ کہ پبلک اہمیت رکھنے والے مسائل میں وہ مفتیوں سے قانونی صلاح و مشورہ کرنا بھی ضروری نہیں سمجھتا تھا[۱۰۵]۔

شہنشاہ بابر نے اپنے تذکرہ میں ایک خاص طریق قصاص کو قانون شریعت اور عرف دونوں کے مطابق کر کے دکھایا ہے اور اس طرح اس کے حدود مملکت میں رائج عرفی قوانین کی اہمیت صاف ظاہر ہوتی ہے[۱۰۶]۔ برطانوی ہند میں مالیہ اور افراد کی عمومی زندگی سے تعلق رکھنے والے مسائل میں عرفی قوانین خصوصی اہمیت کے حامل تھے۔ پنجاب اور بعض دوسرے علاقوں میں مقامی رواج کو قانونی اہمیت حاصل تھی۔ مقامی ضروریات کے لیے پنجاب میں "واجب العرض" اور "رواج عام" نامی دو مقامی قانون رائج تھے۔ اول الذکر سے قدیم قصباتی انتظام کا پتہ چلتا تھا اور آخر الذکر قبائلی اور مقامی دستور سے متعلق تھے[۱۰۷]۔

دوسرے ممالک اسلامیہ کی طرح ایران میں بھی قانون پر "خارج از شریعت" ماخذوں مثلاً شاہی احکام اور مقامی دستور کا اثر خاصا نمایاں نظر آتا ہے۔ بہر حال وہاں کے حالات کا اندازہ کرنے کے لیے خارج از شریعت بنائے گئے قوانین کا مطالعہ اتنا زیادہ مفید نہ ہوگا جتنا کہ یہ دیکھنا فائدہ مند ہوگا کہ وہاں مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے عدالتیں کس طرح بیٹھتی تھیں۔ غزنویوں کے زمانے کے آرتھوڈاکس مورخ بیہقی کے بیان کے مطابق قانون شریعت کا نفاذ اگرچہ قاضی کی عدالت سے ہوتا تھا لیکن وقتاً فوقتاً مختلف علاقوں

میں بے انصافی کے خلاف اپیل اور شکایات سننے کے لیے بادشاہ کی طرف سے حکام بھیجے جاتے تھے[108] عام خیال یہ تھا کہ اس قسم کے کام کے لیے خود بادشاہ کو ہفتہ میں دو دن دربار عام کرنا چاہیے[109] اس طرح جب امیر (نائب السلطان) عدالت میں بیٹھتا تھا تو اس کی مدد کے لیے ایک وزیر اور کچھ دوسرے درباری حکام (غالباً اس خیال سے) عدالت میں موجود رہتے تھے کہ اس طرح بادشاہ کے مفاد کی نگہداشت ہوتی رہے گی[110] سلطان مسعود کے زمانہ میں باغی شہزادے محمد کے وزیر حسنک کے خلاف جب عدالت بیٹھی تو اس میں ججوں اور حاجب سلطنت کے علاوہ حکومت کے بعض دوسرے بڑے افسر اور امرائے بلخ بھی بیٹھے ہوئے تھے۔ حسنک وزیر پر اگرچہ ملحد اور قرامطی ہونے کا الزام لگایا گیا تھا لیکن حقیقتاً اس کا اصل جرم یہ تھا کہ اس نے اپنے دور وزارت میں شاہی جائداد کو فروخت ہو جانے دیا تھا۔ اس سلسلے میں اہم ثبوت کے طور پر ایک فہرست پیش کی گئی تھی جس میں فروخت شدہ جائداد کی تفصیلات درج تھیں۔ مقدمہ کے دوران خود اسے تو اپنی صفائی میں بولنے کا موقع دیا گیا تھا لیکن عدالت میں موجود صفائی کے گواہوں کو سنے بغیر صرف استغاثہ کی طرف سے لگائے گئے الزامات اور دشنام طرازیوں کی بنیاد پر عدالت نے اس کے خلاف فیصلہ دیدیا تھا[111] صاف ظاہر ہے اس مقدمہ میں احکام شریعت کے مقابلے میں شاہی مفاد کا پورا خیال رکھا گیا تھا[112]

بعد کی ایرانی تاریخ سے بھی اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں کہ بادشاہ اور اس کے نائبین قانون کو اس وقت اپنے ہاتھ میں لے لیتے تھے جب ان کا اپنا مفاد متاثر ہو رہا ہوتا تھا۔ انگریز سیاح انتھونی جنکنسن (ANTHONY JENKINSON) جو ۱۵۶۲ء میں شاہ تہماسپ کے نام ملکہ الزبتھ کا خط لے کر ایران آیا تھا، اپنے سفر نامہ میں لکھتا ہے "اگر کوئی شخص سلطان کے حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ نہ صرف اسے بلکہ اس کے بال بچوں کو بھی بہت سخت سزا دیتا ہے . . . . چوری اور قتل کے جرم کی سزا ملتی ہے لیکن اگر مجرم اس حیثیت کا ہو کہ مدعی کو تاوان دے کر چھٹکارا حاصل کر سکتا ہو تو پھر بادشاہ ذاتی طور سے یہ پسند کرے گا کہ جرم خود اس کے محل میں کیا جائے"[113]

سر جان شاردن (SIR JOHN CHARDIN) نے اس بات کا خصوصی اہمیت کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ اس کے زمانہ میں ایرانی لوگ شریعت اور عرف کے درمیان امتیاز کرتے تھے۔

اس کے بیان کے مطابق عرف کا دار و مدار بادشاہ کی من مانی کارروائیوں پر تھا جسے علما اور مذہبی لوگ ایک قسم کا ظلم سمجھتے تھے۔ تاہم دیوانی عدالتوں کی وجہ سے بہت زیادہ بدعنوانیاں نہیں ہونے پاتی تھیں کیونکہ یہ عدالتیں وقفہ وقفہ سے مذہبی عدالتوں کے فیصلوں پر نظر ثانی کیا کرتی تھیں۔ عرف کا اثر پوری طور سے ان تجارتی اور فوجداری مقدموں میں ظاہر ہوتا تھا جن کے فریقین میں سے ایک فریق کوئی غیر ملکی یا غیر مسلم ہوتا تھا۔[111]

سترھویں صدی کے جرمن سیاح اولیاریوس (OLEA RIUS) کے بیان سے اس بات کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ اس کے زمانے میں دیوانی کے مقدمات کی سماعت عصری (SECULAR) عدالتوں میں (ان لوگوں کے ذریعہ) ہوتی تھی جنھیں وہاں کے لوگ عرف کہتے تھے یہ لوگ ایک خاص قسم کے وکیل ہوتے تھے اور ان کا سربراہ دیوان بیگی کہلاتا تھا جو قانون محمدی کا ماہر ہوتا تھا۔"[115] ایرانی ڈان جوان (DON JUAN OF PERSIA) کا مصنف لکھتا ہے کہ "مجرموں کو وزیر اعظم کے سامنے پیش کیا جاتا ہے جو اپنے نائب یا وکیل کو جسے ہم صدر کہہ سکتے ہیں مقدمہ کی سماعت کا حکم دیتا ہے۔۔۔ اس کے بعد معاملہ بادشاہ کے حضور میں پیش کیا جاتا ہے لیکن چھوٹے چھوٹے مقدمات کی سماعت کا حق بادشاہ نے گورنروں اور مختلف شہروں کے وزیروں کو دے رکھا ہے۔"[116]

ان مثالوں سے یہ مطلب ہرگز نہ نکالنا چاہیے کہ قاضی اور علما بے اثر ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے ایک طاقت رہے ہیں، بالخصوص امن و اطمینان کی حالت میں تو معاملات کو کوئی بھی رخ دینے میں ان کی ایک فیصلہ کن حیثیت رہی ہے۔ صفوی دور میں صدر، جو اپنی اہمیت کے لحاظ سے ترکی کے شیخ الاسلام یا مفتی اعظم کے مساوی ہوتا تھا، اپنی حیثیت کے لحاظ سے حقیقتاً بادشاہ سے بھی زیادہ اہم ہوا کرتا تھا لیکن عملاً اس کے دائرہ اختیار میں صرف "قرض، تقسیم وراثت، معاہدات اور خرید و فروخت" ہی کے معاملات آتے تھے۔ ان امور کے علاوہ صدر نکاح و طلاق کے مقدمات کی سماعت کا بھی اختیار رکھتا تھا۔[117]

قتل کے مقدمات بہت ہی خاص حالات میں قاضی کے سامنے پیش ہوا کرتے تھے۔ اولیاریوس نے ایک بدقسمت عیسائی گھڑی ساز کے مقدمہ کا ذکر کیا ہے جس نے ایک چور کو اپنے گھر میں قتل کر دیا تھا۔ "مرحوم کے دوست واحباب فوراً ہی قاضی

کی عدالت میں گئے اور درخواست دی کہ ایک غیر ملکی کافر نے ایک مسلمان کو قتل کردیا ہے "گھڑی ساز کو گرفتار کر لیا گیا اور غیر ملکی سفرا کی کوششوں کے باوجود اسے موت کی سزا دیدی گئی۔ اسے یہ اختیار دیا گیا تھا کہ یا تو اسلام قبول کر لے یا پھر مقتول کے ورثا کے ہاتھوں قتل ہوجانا منظور کر لے۔ اس نے آخر الذکر کو ترجیح دی[118]

جان فریر کے بیان کے مطابق[119] چوری کی سزا قید تھی لیکن معمولی چوری اور اچکے پن (LARCENY) کی سزا میں پیر کے تلووں پر چوٹ دی جاتی تھی۔ یہ دونوں سزائیں جو شریعت کی مجوزہ سزاؤں کے خلاف تھیں ایران کے لیے مخصوص تھیں۔

ایران میں قانونی نظام کی ثنویت لگ بھگ موجودہ زمانہ تک باقی رہی ہے انیسویں صدی میں شاہی جرمن طبیب ڈاکٹر پولک نے لکھا تھا کہ عرفی قانون کا نفاذ بادشاہ، گورنروں اور شاہی دیوان خانہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس نے یہ بات بالکل صحیح کہی ہے کہ ان قوانین کو نظیری قانون (CASE LAW) کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ یہ قوانین نظائر، یا متعین ضوابط پر مبنی ہونے کے بجائے صرف وقتی ضروریات اور ملکی مصالح پر مبنی ہوتے ہیں۔ کوئی ایسا متعین قاعدہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم کیا جاسکے کہ کس قسم کے قوانین قاضی کی عدالت میں جائیں گے اور کن مقدمات کا تصفیہ عرف کے مطابق ہوگا۔ عرفی عدالتوں میں جانے والے مقدمات کی نوعیت عموماً سیاسی اور انتظامی ہوتی تھی۔ مثلاً بادشاہ یا گورنر کے خلاف بغاوت، حکومت کے خلاف افواہ بازی، جعلی سکہ سازی، نظم مملکت میں رخنہ اندازی، سر راہ ہنگامہ بازی، تاش بازی، نیز چوری، ڈکیتی اور قتل وغیرہ[120]

قریبی زمانے میں سیاسی تعمیر نو کے باعث سیکولر طاقتوں نے قانون اور قانون سازی کے میدان میں پہلے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اقتدار حاصل کر لیا ہے، حتیٰ کہ سول قانون کے دائرہ میں اب وہ معاملات بھی آنے لگے ہیں جو ابھی تک خالصتاً شریعت سے متعلق سمجھے جاتے تھے۔ اسی طرح اب یہ طے ہوگیا ہے کہ نکاح وطلاق کے تمام معاملات کا اندراج حکومت کے دفتر میں ضرور ہونا چاہیے۔ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کرنے کے لیے باقاعدہ اجازت لینی ضروری ہے اور بیوی بھی مناسب وجوہ کی بنیاد پر عدالت کے ذریعہ شوہر سے طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے[121]

سلطنت عثمانیہ میں شروع ہی سے سلاطین ترکی ماہرین شریعت سے آزاد رہتے ہوئے

اپنے قانون سازی کے حق کو بے دھڑک استعمال کرتے رہتے ہیں۔ دوسرے مسلمان بادشاہوں کی طرح انھوں نے بھی اندازہ لگا لیا تھا کہ قانون شریعت روزمرہ کی تمام ضرورتوں کو پورا نہیں کر سکتا بلکہ دوسرے ذرائع سے اس میں اضافہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے یہ ضروری تھا کہ وقتاً فوقتاً بادشاہ کی طرف سے جن احکامات کا اجرا ہوا نھیں بھی قانون کی حیثیت دیدی جائے۔ اس طرح پوری مملکت عثمانیہ میں یہ بات تسلیم کرلی گئی تھی کہ شاہی حکم (ارادہ سنیہ) اگر احکام شریعت سے متصادم نہ ہو تو اسے باقاعدہ قانون کی حیثیت سے تسلیم کرلیا جائے گا۔ اس قسم کے احکام کی دو قسمیں کی جاتی تھیں (الف) وہ حکم شاہی جسے باقاعدہ ایوان وزرا (COUNCIL OF MINISTERS) میں بحث ومباحثہ کے بعد طے کیا گیا ہو اور (ب) وہ حکم جسے صرف بادشاہ نے اپنی مرضی سے نافذ کیا ہو۔ اول الذکر کو قانون یا نظام[122] کہا جاتا تھا اور آخر الذکر کو ارادہ سنیہ کہتے تھے۔ ترکی میں نفاذ قانون کے شاہی اختیار کو عرف کہتے تھے جو در عادت یعنی مروجہ دستور سے مختلف ہوتا تھا اور جسے قانون کے ایک ماخذ کی حیثیت حاصل تھی۔[123]

دوسرے اسلامی ممالک کے برخلاف ترکی سلاطین اپنے ابتدائی دور حکومت کے علاوہ ہر زمانے میں اپنے احکامات کو اپنی زبان میں (جو عربی نہیں تھی) باقاعدہ سیکولر (عصری) قوانین کی طرح شائع کرتے رہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان قوانین کی باقاعدہ اشاعت نہیں ہوتی تھی بلکہ انھیں بروقت ضرورت حکام کے پاس احکام کی شکل میں بھیج دیا جاتا تھا۔

اگرچہ ترکی میں "قانون" کا موجد فاتح قسطنطنیہ محمد دوئم تھا جس کا "قانون نامہ" شرف اولیت رکھتا ہے[124] لیکن دیکھا جائے تو سلیمان اول قانونی نے سب سے پہلے قانون سازی کے مواقع سے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور شہری اور فوجی ضرورت کے لیے نئے نئے قانون بنائے۔ اس کے کئی ایک ورثا بھی اپنے اپنے احکامات کو شائع کرتے رہے جو اس وقت "قانون نامہ" کی شکل میں موجود ہیں۔

ناپسندیدگی کے باوجود اکثر مواقع پر شاہی احکام قانون شریعت سے کھلم کھلا متصادم ہو جاتے تھے۔ اس کی واضح مثال ہمیں اس حکم میں ملتی ہے جس نے آگے چل کر ترکی کی جاں نثار یعنی ینی چری (JANISSARY) فوج کی شکل اختیار کر لی۔ شریعت کی رو سے کسی ذمی کو جو جزیہ ادا کرے یا جو غلام نہیں بنایا جا سکتا نہ ہی ات اپنے

بچوں کو غلامی میں دینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے لیکن عرف (شاہی حکم) کی رو سے مقدونیہ اور تھریس میں رہنے والی سلطان کی عیسائی رعایا کو اس بات پر مجبور کیا جاتا تھا کہ وہ بادشاہی حکم کے مطابق اپنے بچوں کو جان نثار فوج میں بھرتی ہونے کے لیے بادشاہ کے سامنے پیش کریں[125] اس نظام کا بانی مراد اول کو بتایا جاتا ہے جس کے بنائے ہوئے فوجی بھرتی کے قانون نے یورپ کے مفتوحہ علاقوں کے عیسائی نوجوانوں سے خراج (جزیہ) کی ادائگی کے بدلے میں فوجی خدمت سے مستثنیٰ رہنے کے حق کو چھین لیا تھا۔[126]

خلاف شریعت بنائے گئے قانون کی ایک دوسری مثال ہمیں محمد ثانی کے قانون نامہ میں ملتی ہے۔ اس قانون کی رو سے صاحب حیثیت شادی شدہ زانی کو شرائط شریعت کے مطابق جرم ثابت ہو جانے کی صورت میں جرمانہ کی سزا دی جاتی تھی۔ حالانکہ شریعت کی رو سے ایسے شخص کو رجم (موت بذریعہ سنگ ساری) کی سزا ملے گی۔ قانون مذکورہ بالا میں اس شرعی سزا کی طرف اشارہ ملتا ہے کیونکہ زانیہ عورت کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ اسے مرد کے خون بہا کے بقدر جرمانہ دینا ہوگا۔[127]

چونکہ شرعی قانون کے ساتھ ساتھ شاہی قانون بھی رائج اور نافذ العمل رہا ہے اس لیے سیکولر قوانین کی موجودگی کو ناقابل عمل سمجھنا قابل غور مسئلہ ہے۔ اصولی طور سے عثمانی قوانین حنفی فقہ ہی پر مبنی ہوتے تھے۔ سولھویں صدی کے بعد حنفی مسلک کی معیاری کتاب جو ترکی میں رائج تھی وہ عربی زبان کی ملتقی الابحر مرتبہ ابراہیم الحلبی (متوفی ۱۵۴۹) تھی۔ ترکی میں شریعت کا مستند شارح مفتی اعظم یا شیخ الاسلام ہوا کرتا تھا، جس کے فتاویٰ بعض اوقات شاہی فرمان کو بھی مسترد کر دیتے تھے۔ اس عہدہ دار کے اختیارات کی ایک واضح مثال ہمیں سلطان عبدالعزیز 76-1861 کے ایک مجوزہ قانون کے سلسلے میں ملتی ہے۔ اس وقت تک قاعدہ یہ تھا کہ بادشاہ کے زندہ ورثا میں سے سب سے بڑے کو تخت ملتا تھا سلطان نے اس کے بجائے اس قانون حق جیٹھائی کو دوبارہ نافذ کرنا چاہا جس کی رو سے وراثت کا حقدار بڑا بیٹا ہوتا ہے، اور جو سلطان احمد اول (۱۶۱۷ء) کی موت تک سلطنت عثمانیہ میں رائج تھا، تو شیخ الاسلام نے اس کی مخالفت کی اور اسے خلاف شرع قرار دیا، و نتیجتہً یہ قانون نافذ

نہ ہو سکا۔

مفتی اعظم اور دوسرے مذہبی عہدہ داروں کے اثرات کی بنا پر نیز اس وجہ سے کہ ہر سلطان بادشاہت کے ساتھ ساتھ خلافت کا بھی دعویدار ہوتا تھا۔ ملک کا قانون، خواہ اس کے مشتملات کچھ بھی رہے ہوں، شریعت سے آزاد ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا۔[128] حتیٰ کہ ۱۹۲۱ (۱۳۲۷) میں گرینڈ نیشنل اسمبلی کو بھی یہ اعلان کرنا پڑا تھا کہ ہر قسم کے ضابطوں اور قوانین کو حالات زمانہ نیز ملک کے رسم و رواج اور روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے شریعت کی روشنی میں مرتب کیا جائے گا۔ بہر حال ۱۹۲۴ کے آتے آتے سیاسی حالات میں اس قدر تبدیلی آ چکی تھی کہ ترکی کے حکمران آسانی کے ساتھ مذہبی روایات کو پس پشت ڈال سکتے تھے۔ چنانچہ اسی سال ۲۰ اپریل کو گرینڈ نیشنل اسمبلی نے اعلان کر دیا کہ سلطنت عثمانیہ میں قانون سازی اور انتظامیہ کے تمام اختیارات صرف اسی کے ہاتھ میں رہیں گے۔ اس اعلان کے بعد قانون بنانے، اس میں تبدیلیاں لانے یا اسے منسوخ کرنے کا حق صرف اسمبلی کے پاس رہ گیا۔ اسمبلی کے اعلان میں قانون سازی کے لیے "تشریع" (یعنی شریعت سازی) کی اصطلاح استعمال کی گئی تھی۔ اس وقت تک یہ اصطلاح صرف آنحضرت صلعم کے سلسلے میں استعمال کی جاتی تھی۔ ایران کے سیاست دانوں نے جب اسی قسم کا قانون پاس کیا تو انھوں نے قصداً اس اصطلاح کے استعمال سے احتراز کیا اور اس کے بجائے تقنین (قانون سازی) کی اصطلاح استعمال کی۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ترکی میں مذہبی اقتدار کو ختم کرنا مقصود تھا۔ علما کو جو خصوصی اختیارات حاصل تھے انھیں قوم نے سوئٹزرلینڈ اور اٹلی کے قانون دیوانی اور فوجداری کو اختیار کر کے عملاً ختم کر دیا۔[129] اسمبلی کے مطبوعہ دستور کی تمہید سے ترکی کے سیکولر رہنماؤں کے رجحان میں تبدیلیوں کا پتہ چلتا ہے۔ اس میں جمہوریہ ترکی کے وزیر عدل نے لکھا تھا کہ ماضی میں ترکی قانون کو زمانے کے مطابق بنانے کی تمام کوششیں اس وجہ سے ناکام ہوئیں کہ لوگ قانون کے دو دائروں کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کے خیال میں خلافت اور سلطنت ایک ہی ذات میں پائے جانے والے دو الگ الگ با اختیار ادارے تھے جن میں سے ایک نمائندہ خلیفہ یعنی شیخ الاسلام، اور دوسرا نمائندۂ سلطان یعنی وزیر اعظم کے تحت ہوتا تھا۔ اس کے نتیجہ میں "سلطنت در سلطنت" وجود میں آ گئی تھی۔ گرینڈ نیشنل اسمبلی نے اس صورت حال کو ختم کر کے دیوانی، فوجداری اور ہر قسم کے شخصی قانون کو اپنے اختیار میں لے لیا۔

باب ۷

خلافت اور مرکزی حکومت

اسلام کی بدولت عربوں کی زندگی میں غالباً اس سے بڑی کوئی تبدیلی نہیں آئی کہ اس کے بعد سے ایمان ملت میں شامل ہونے کے لئے اصل کسوٹی قرار پایا۔ ابھی تک سماج کے ہر گروہ میں خاندان کو اصل معیار سمجھا جاتا تھا۔ مختلف قبائل ایک دوسرے سے اپنی قدیم روایات اور مادی مفاد کے تصادم کی بنا پر ممتاز ہوتے تھے، لیکن درحقیقت ان میں ایک مورث اعلیٰ کی اولاد ہونے کا تصور اتنی گہری جڑ پکڑ چکا تھا کہ اس کی بنا پر قبیلہ کے لوگ اپنے کو ایک مشترک خاندان کا ممبر تصور کرتے تھے۔ غالباً خون کے رشتہ ہی کے بنا پر ایک گروہ کے ممبروں میں خاندانی اونچ نیچ کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا تھا۔ بدوؤں میں قبیلہ کی سرداری کبھی بھی ایک خاندان میں محدود نہیں سمجھی جاتی تھی اور کسی ایک خاندان میں دو تین نسلوں تک مسلسل سرداری کا باقی رہنا مستثنیات میں شمار ہوتا تھا۔[1]

سرداروں کا انتخاب ان کے کردار کی مضبوطی، اور جنگ اور حملے کے مواقع پر ان کی ہمت اور تجربہ کی بنا پر عمومی رائے سے ہوا کرتا تھا۔ ان خوبیوں کے ساتھ خاندانی حیثیت مزید اضافہ کا باعث بنتی تھی۔ ان مواقع سے قطع نظر جب لوگ سردار کی بات کو رضا کارانہ مان لیتے تھے بالعموم انتخاب کے بعد ہی قبیلہ والے اپنے سردار کا حکم ماننے پر مجبور ہوتے تھے۔ سردار کو ممبروں پر حکم چلانے یا انھیں سزا دینے کا کوئی حق نہیں تھا اور وہ چونکہ حالت امن و جنگ میں قبیلہ کی اجتماعی رائے کی نمائندگی کرتا تھا اس لیے عام طور سے رائے عامہ کو اپنی مرضی پر چلانے کے بجائے خود اس کی پیروی کرتا تھا۔ کبھی کبھی کوئی مضبوط شیخ قبیلہ اجتماعی رائے پر اثر انداز

بھی ہو جاتا تھا۔ اس کے فرائض بے شمار ہوتے تھے وہ جنگ اور تاخت و تاراج کی سربراہی کے علاوہ جائداد کے چھوٹے موٹے قضیوں اور زوجین کے باہمی جھگڑوں کا تصفیہ بھی کرتا تھا، اور قبیلہ میں آنے والے مہمانوں کی میزبانی کرتا تھا۔ اس کے بدلے میں اسے مال غنیمت میں سے زائد حصہ اور قبیلہ کی تمام بیٹھکوں میں نمایاں مقام دیا جاتا تھا، اور جب قبیلہ ایک جگہ سے اٹھ کر کسی دوسری جگہ جا بستا تھا تو پھر اس کی پسند کی جگہ پر اس کا خیمہ نصب کیا جاتا تھا۔

سردار اور پورے قبیلہ کے مقابلہ میں ہر فرد کی اپنی آزاد حیثیت ہوتی تھی ہر گھرانے کے سربراہ کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ سردار قبیلہ کے غلط برتاؤ پر اسے سخت و سست کہہ سکے اور اگر سمجھے کہ اس کے ساتھ بے انصافی ہو رہی ہے تو اپنے گھرانے کو قبیلہ کی ممبری سے الگ کر لے۔ جب تک وہ قبیلہ کا ممبر رہتا تھا۔ اس کے ذمہ صرف وہی فرائض ہوتے تھے جنھیں وہ رضاکارانہ طور پر قبول کر لیتا تھا۔ وہ مشوروں میں شریک رہتا تھا اور اس کے بدلے میں اسے بوقت ضرورت قبیلہ کی حمایت حاصل رہتی تھی۔ وہ بعض قوانین خصوصاً جائداد سے متعلق قاعدوں اور شادی بیاہ کے روایتی طریقوں کا پابند ہوتا تھا۔ قبیلہ کی ممبری ترک کر دینے کی صورت میں اسے قبیلہ کی حمایت حاصل نہ رہتی اور اس کے باعث دشمن قبیلوں کا خطرہ اس وقت تک اس کے سر پر منڈلاتا رہتا جب تک کہ وہ کسی دوسرے قبیلے کے کسی ممبر کی حمایت میں نہ آ جاتا اس شکل میں وہ حمایتی قبیلہ کا مُلصَق (پیوستہ ممبر) یا "حلیف" (قسم کھانے والا) بن جاتا تھا۔ ایسے شخص کے حقوق لگ بھگ ان موالیوں کے حقوق کے برابر تھے جو ممبران قبائل کے آزاد کردہ غلام یا ایسے غلاموں کی اولاد ہوتے تھے۔ اس طرح قبیلہ اولاً سردار اور اس کے اہل خاندان، ثانیاً اس کی سرداری کو تسلیم کرنے والے خاندانوں، ثالثاً موالیوں اور حلیفوں اور آخراً غلاموں پر مشتمل ہوتا تھا۔

قبائلی نظام شہروں اور کم آباد علاقوں دونوں جگہوں پر رائج تھا۔ مثلاً مکہ کی خاصی بڑی آبادی محمد (صلعم) کے قبیلہ قریش کے افراد پر مشتمل تھی۔ اور قبیلہ کے سرداروں کا شمار شرفائے شہر میں ہوتا تھا۔ مدینہ کی بھی یہی صورت تھی اگرچہ وہاں کے لوگ دو طاقتور قبائل اوس اور خزرج میں بٹے ہوئے تھے۔

مدینہ پہنچ کر محمد کو اپنی اس تعلیم کو عملی شکل دینے کا موقع ملا کہ اسلام کو دوسرے تمام

وفاداریوں پر ترجیح ہونی چاہیے۔ جس وقت آپ وہاں پہنچے ہیں اس وقت اوس اور خزرج کی باہمی عداوت شباب پر تھی۔ جوں جوں اسلام طاقتور ہوتا گیا اختلاف کی خلیج قبائل کے بجائے مومنین اور غیر مومنین کے درمیان بڑھتی گئی مومنین کا گروہ مہاجرین مکہ اور انصار مدینہ پر مشتمل تھا اور غیر مومنین میں وہ لوگ تھے جو آپ سے اور آپ کے مذہب سے اختلاف کرتے تھے، ان لوگوں کی ایک اچھی بڑی تعداد تھی جس میں بہت سارے لوگ یہودی تھے۔

صورت حال احتیاط کی متقاضی تھی۔ اس لیے جیسے ہی محمد صلعم کے قدم نسبتاً مضبوطی سے جم گئے تو آپ نے ایک سیاسی منشور تحریری شکل میں مرتب کرایا۔ جس میں مدینہ کی چھوٹی سی ریاست کے رہنے والے تمام گروہوں کے حقوق و فرائض کا تفصیلی تذکرہ تھا اس دستور کی اہم دفعات حسب ذیل ہیں:

یہ محمد رسول اللہ صلعم کا ایک منشور ہے قریش اور یثرب (مدینہ) کے مسلمانوں اور ان لوگوں کے درمیان جو ان کے تابع ہوں اور ان کے ساتھ ہوں اور ان کے ہمراہ جنگ میں حصہ لیں۔

تمام لوگوں کے بالمقابل وہ (ایک) علٰحدہ امت ہوں گے[۳]۔

مہاجرین قریش کی ان کی اپنی سابقہ تنظیم باقی رہے گی۔ وہ اپنے افراد کی طرف سے خوں بہا وغیرہ مشترکہ طور پر ادا کیا کریں گے اور اپنے قیدیوں کو خود فدیہ دے کر چھڑائیں گے ـــــــ دوسرے مسلمان بھی جہاں تک درست اور مناسب ہوگا ان کی مدد کریں گے۔

خزرج کے پانچوں قبائل اور اوس کے تینوں قبائل کی بھی تنظیم باقی رہے گی اور وہ حسب سابق اجتماعی طور سے خوں بہا کی ادائگی اور قیدیوں کے زرفدیہ کے ذمہ دار ہوں گے۔

مومنین اپنے کسی مقروض ساتھی کو بے سہارا نہ چھوڑیں گے یہ لوگ اس کی مدد خوں بہا اور فدیہ کی ادائگی کے سلسلہ میں بھی مناسب طور سے کریں گے۔

کوئی مومن کسی دوسرے مومن کے مولٰی (معاہداتی بھائی) سے از خود معاہدہ اخوت نہیں قائم کرے گا۔ متقی مومن ہر اس شخص کے خلاف ہوں گے جو ان کے

خلاف سرکشی کرے گا یا استحصال بالجبر کرنا چاہے گا، یا گناہ یا تعدی کا ارتکاب کرے گا یا ایمان والوں میں فساد پھیلائے گا، مومنین کے ہاتھ اجتماعی طور سے ہر ایسے شخص کے خلاف اٹھیں گے خواہ وہ ان کا اپنا ہی بیٹا کیوں نہ ہو۔

کوئی مومن کسی دوسرے مومن کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہ کرے گا اور نہ کسی مومن کے خلاف کسی کافر کی مدد کرے گا۔

یہ [امت مسلمہ کی طرف سے دی ہوئی] اجتماعی ذمہ داری ہے۔ اگر مسلمانوں کا ادنیٰ ترین فرد بھی کسی کو پناہ دے دیتا ہے تو تمام مسلمان اس کے پابند ہیں اور ایمان والے دوسروں کے بالمقابل باہم بھائی بھائی ہیں۔

یہودیوں میں سے جو بھی ہمارے ساتھ رہے گا اسے ہماری مدد اور پناہ حاصل ہوگی نہ ان پر ظلم کیا جائے گا اور نہ ان کے خلاف کسی کو مدد دی جائے گی۔

مسلمان اگر کسی سے صلح کریں گے تو اس کی حیثیت بھی اجتماعی ہوگی۔ کوئی مسلمان حالت جنگ میں دوسرے مسلمانوں سے الگ ہو کر دشمن سے صلح نہیں کرے گا۔ صلح کی تمام شرائط سب کے لیے برابر اور یکساں ہونی چاہئیں۔

ہمارے ساتھ جمع ہو کر جنگ کرنے والے سوار دستہ کے لوگ باری باری اپنے ان ساتھیوں کو جن کے پاس سواریاں نہ ہوں گی اپنی سواری کو استعمال کرنے دیں گے۔

راہ خدا میں کسی مومن کو تکلیف پہنچے گی تو تمام مومنین مل کر اجتماعی طور سے اس کا بدلہ لیں گے۔

بے شبہ متقی مومنین سب سے اچھے اور سیدھے راستہ پر ہیں (مدینہ کے) کافر کسی قریشی کو جان اور مال کی پناہ دینے کا حق نہیں رکھتے۔ قریشیوں کے معاملے میں وہ مومنین کی راہ میں رکاوٹ بھی نہیں کھڑی کر سکتے۔

اگر کسی شخص کے خلاف کسی مسلمان کا قتل عمداً ثابت ہو جائے گا تو اس سے، سوائے اس کے کہ مقتول کا ولی خوں بہا لینے پر راضی ہو جائے، قصاص لیا جائے گا اور تمام ایمان والے اس کی تعمیل کے لیے اٹھیں گے۔ اس کے سوا انہیں کوئی اور بات جائز نہ ہوگی۔

اور کسی ایسے مسلمان کے لیے جو اس منشور کے مندرجات کی تعمیل کا اقرار کر چکا ہو اور خدا اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ بات جائز نہ ہوگی کہ کسی قاتل کو پناہ یا مدد دے

شخص بھی اسے مدد یا پناہ دے گا تو قیامت کے دن اس پر خدا کی لعنت ہوگی اور غضب نازل ہوگا اور اس سے کوئی جرمانہ یا معاوضہ قبول نہ کیا جائے گا۔

اور جب کبھی تم میں کوئی اختلاف ہو جائے تو پھر خدا اور محمدؐ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مومنین کے ساتھ یہودی بھی اخراجات جنگ ادا کریں گے۔

بنی عوف اور دوسرے قبائل کے (یہودی بھی مسلمانوں کے دوش بدوش ایک امت تسلیم کیے جائیں گے۔ (دونوں اپنے اپنے مذہب پر چلتے رہیں گے) مجرمین کو چھوڑ کر انھیں اور ان کے موالیوں کو (منشور کی) حفاظت حاصل رہے گی۔ اور ان میں سے جو بھی ظلم اور عہد شکنی کا ارتکاب کرے گا تو اس کی ذات یا گھرانے کے سوا کوئی دوسرا مصیبت میں نہیں پڑے گا۔

اور یہودیوں کے دوست (قبائل) بھی انھیں حقوق و فرائض کے تحت سمجھے جائیں گے۔

ان میں سے کوئی بھی محمد صلعم کی اجازت کے بغیر جنگ میں شرکت نہیں کرے گا۔

بدلہ لینے کے سلسلہ میں کسی شخص کی راہ میں رکاوٹ نہیں پیدا کی جائے گی۔

جو شخص کسی دوسرے پر بلا سبب حملہ کرے گا تو خود اس کی ذات اور اس کا گھرانا اس کے فعل کا ذمہ دار ہوگا اور اللہ تعالیٰ انصاف کی راہ اختیار کرنے والوں کے ساتھ ہے۔۔۔۔

ہر شخص اپنے کیے کا ذمہ دار ہوگا۔ اللہ تعالیٰ اس منشور کے مناسب اور منصفانہ شمولات کا نگہبان ہے اور یہ منشور کسی ظالم یا عہد شکن کے کام نہ آئے گا۔ ظالموں اور عہد شکنوں کو چھوڑ کر بقیہ تمام لوگ خواہ وہ (رسول کے ساتھ) میدان جنگ میں ہوں خواہ مدینہ میں بیٹھے ہوئے ہوں، امن کے مستحق ہوں گے۔ بے قصوروں اور پرہیز گاروں کا نگہبان اللہ ہے اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔

اس منشور سے یہ صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ رسول اللہ صلعم کا مقصد قبائلی نظام کو ختم کرنا نہیں تھا بلکہ وہ اس میں ایک بڑی امت مسلمہ کے قیام کے پیش نظر کچھ وسعت پیدا کرنا نیز اس کی تہ وری اصلاح کرنا چاہتے تھے۔

اگر ہم اس تنظیم کو جس میں حکومت کو چلانے کے اصول و قواعد بالکل ابتدائی شکل میں تھے، ایک ریاست کا نام دے سکتے ہیں تو یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشور "اسلامی ریاست" کی بنیاد تھا۔ ریاست کے بنیادی فرائض میں سے صرف

قانون سازی کے بارے میں اگرچہ کسی حد تک منشور میں ذکر ملتا ہے لیکن وہ بھی صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات تک محدود تھا، جن کی پشت پر اللہ تعالیٰ کی ذات موجود تھی جو بوقت ضرورت امت کی ہدایت کی صورت میں خود نکال لیتا تھا۔ جہاں تک عدلیہ اور انتظامیہ کا تعلق ہے اس منشور میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ملتا جو پہلے سے قبائل میں موجود تھیں۔ قدیم سرداران قبائل کو ان کے بعض اختیارات کے ساتھ باقی رکھا گیا۔ امن و امان کی ذمہ داری پہلے ہی کی طرح اس منشور میں بھی خاندانوں کے سر باقی رہی جو اپنے ممبروں کی حرکات کی جوابدہی کرنے اور اپنے قیدیوں کو چھڑانے کے پابند تھے۔ ہاں ایک بہت بڑی تبدیلی یہ ضرور ہوئی کہ منشور کے بعد قبائل اپنے ان ممبروں کو سزا کے لیے [آنحضرت کے سامنے] پیش کر دینے پر مجبور کر دئے گئے جنھوں نے کسی دوسرے قبیلہ کے ممبر کے ساتھ ظلم و زیادتی کی ہو۔

اگرچہ اس منشور میں بظاہر مسلمانوں کی زندگی پر فوری طور سے اثرانداز ہونے والی کوئی خاص بات نہ تھی لیکن درحقیقت اس سلسلے میں ایک بہت بڑا انقلابی قدم یہ اٹھایا گیا تھا کہ منشور کے لکھے جانے کے بعد سے امت کی تمام ذمہ داری سرداروں یا قبیلہ کی اجتماعی رائے کے بجائے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان سے بھی آگے بڑھ کر خود اللہ کے اوپر آگئی۔ اس نے عربوں میں "فرمانروا" ——— کے اس نئے تصور کو جنم دیا جس سے وہ ابھی تک ناواقف تھے۔ امت اسلامی کے ممبروں کے لیے ضروری قرار پایا کہ وہ اپنی شخصی آزادی میں سے کچھ حصہ رضاکارانہ طور سے چھوڑ دیں اور اپنے قائد کا آزادانہ انتخاب کرنے کے بجائے ایک الہیاتی ادارے کے آگے سر جھکائیں۔ یہ درحقیقت ایک حکومت الہیہ کے قیام کی ابتدا تھی۔ یہ ایک ایسی ریاست تھی جس میں سیاسی اقتدار خدا اور اس کے رسولؐ کے ہاتھوں میں تھا۔ یہاں چرچ اور ریاست کے درمیان کوئی امتیاز نہیں برتا گیا تھا۔ امت نے چرچ اور ریاست دونوں کی ذمہ داریاں اپنے سر لے لیں اور ایک کا مقصد دوسرے کا مقصد قرار پایا، رسولؐ کو تمام اختیارات صرف اپنی نبوت کی بنیاد پر حاصل تھے[4]۔

حضرت عمرؓ کی طرف منسوب حسب ذیل خط ہے، جسے انھوں نے۔ روایات کے مطابق بصرہ میں اپنے گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام لکھا تھا۔ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح بتدریج مذہب اور سیاست کا باہمی امتزاج ہوا۔

"لوگوں کو اپنے حکام سے ایک خاص قسم کی بے زاری ہوتی ہے اور اللہ کی ذات سے مجھے امید ہے کہ ہمارے خلاف دلوں میں چھپی ہوئی عداوت کے باعث لوگ کسی دن ہم پر اور تم پر اچانک حاوی نہ ہو جائیں گے۔ قوانین کے نفاذ کا پورا پورا دھیان رکھنا، خواہ پورے دن میں ایک ہی گھنٹہ اس کام کے لیے نکال سکو اور اگر تمہارے سامنے دو مسئلے آجائیں جن میں سے ایک دینی ہو اور دوسرا دنیاوی، تو پھر تم اپنے لیے اللہ کی راہ کا انتخاب کرنا کیونکہ یہ دنیا تو ایک دن ختم ہو جائے گی اور دوسری دنیا باقی رہے گی۔ غلط کاروں پر اپنی ہیبت بیٹھائے رکھو اور ان کے کٹے ہوئے اعضا کے ڈھیر لگا دو۔ مسلمان مریضوں کی عیادت کرتے رہنا، ان کے جنازے میں شرکت کرنا، ان کے لیے اپنے دروازے کھلے رکھنا اور ان کے مسائل میں ذاتی دلچسپی لینا، کیونکہ تم میں اور ان میں بجز اس کے اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اللہ نے تمہارے اوپر بہت بھاری ذمہ داری ڈال رکھی ہے۔"[۵]

اگرچہ نئے انتظام میں دین اور دنیا میں باہم بہت ہی قریبی تعلق تھا لیکن خود قرآن میں ایسی باتیں بہت کم ہیں جنھیں شہری یا ریاستی قانون سازی کا نام دیا جا سکے۔ اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن نے خدا اور رسول کے ساتھ ساتھ "اپنے اولوالامر" کی اطاعت کرنے کا حکم دیا ہے۔[۶] مفسرین، جن میں بیضاوی سب سے نمایاں ہیں، کہتے ہیں کہ اولوالامر سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی اہم مسلمان شخصیتیں تھیں، جن میں خلفاء، قضاۃ، فوجوں کے سپہ سالار اور قانون کے جاننے والے لوگ شامل تھے۔ اگرچہ ایک دوسری رائے کے مطابق یہ آیت عمومی نہیں ہے بلکہ ایک جنگ کے موقع پر ایک متعین سپہ سالار کی اطاعت کے سلسلے میں اس دستہ کے مجاہدین کو نصیحت کرنے کے لیے اتری تھی۔[۷]

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے رفقا نے اس موضوع پر کبھی غور ہی نہیں کیا تھا کہ ایک دن آپ کا وصال ہو جائے گا اسی وجہ سے نہ تو حکومت چلانے کے لیے باقاعدہ قوانین بنائے گئے، اور نہ ہی کسی شخص کو پہلے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (جو صدر ریاست ہونے کے ساتھ ساتھ امت کے روحانی رہنما بھی تھے) کا خلیفہ منتخب کیا گیا۔ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کا تعلق ہے آپ بار بار یہ کہتے رہے کہ اللہ کی زمین پر آپ خدا کے واحد نمائندہ اور آخری پیامبر ہیں، اب آپ کے بعد کوئی دوسرا

شخص اس حیثیت کا نہیں آ ئے گا[8]

یہی وجہ ہے کہ جب آنحضرت کا وصال ہو گیا تو امت میں بے تحاشا سراسیمگی اور انتشار پھیل گیا[9] مسئلہ خلافت کو سمجھنے کے لیے یہاں اس کی تھوڑی سی تاریخ بیان کرنا ضروری ہے حالات کے دباؤ کے باعث فوری طور سے الٰہی رہنمائی کی جگہ فہم انسانی نے لی۔

اور سربراہ امت کے انتخاب کی دشواریوں کو قبیلہ قریش کے ایک اہم شخص حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر کے ختم کر دیا[10]

آنحضرت کے پیروؤں میں حضرت ابوبکر کا درجہ بہت بڑا تھا، آپ آنحضرت کے خسر بھی تھے اور روایات کے بموجب آنحضرت نے اپنے مرض الموت میں انھیں نماز کی امامت کا بھی حکم دیا تھا[11] اس لیے اس بات میں خاصا وزن تھا کہ ریاستی امور کے لیے آپ کو آنحضرتؐ کا جانشیں مقرر کر دیا جائے۔ اگرچہ خلیفہ کی حیثیت سے آپ کے اوپر بعض مذہبی امور مثلاً امامت صلوٰۃ کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی تھی[12] لیکن اس نے آپ کی ذات کو "مقدس اور متبرک" نہیں بنایا کیونکہ اسلام میں مقدس اور متبرک فرائض کو پورا کرنے کے لیے کبھی بھی خاص طور سے کوئی شخص نہیں رہا ہے، اور اسلام میں نہ تو مذہبی درجات ہیں اور نہ ہی ملاگیری اور پروہتائی ہے یہی وجہ ہے کہ عیسائیت میں پوپ کو جو مقام حاصل ہے وہ اسلام میں خلیفہ کو حاصل نہیں ہے۔ یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ حضرت ابوبکر کے خلیفہ ہونے میں نہ تو آپ کی امامت کو، نہ آنحضرت کی قرابتداری کو اور نہ ہی کسی دوسرے حق کو دخل تھا حاصل ہے، حقیقتاً وہ تو حضرت عمر کی وجہ سے امت کے سردار ہو گئے تھے۔ حضرت عمرؓ کو حضرت ابوبکرؓ نے اپنے مرض الموت میں خلیفہ نامزد کیا[13] اور وہ اس نامزدگی کے سوال پر کسی قسم کے بحث و مباحثہ کے بغیر "امیر المومنین" کہے جانے لگے حضرت عمرؓ نے اپنے بعد چھ آدمیوں کی ایک کونسل بنا دی تھی جسے اپنے میں سے کسی ایک کو خلیفہ منتخب کرنا تھا۔ کونسل نے اموی خاندان کے ایک فرد حضرت عثمان بن عفانؓ کو جو آنحضرتؐ کے داماد بھی تھے خلیفہ منتخب کیا۔ اس انتخاب نے آنحضرتؐ کے ایک دوسرے داماد حضرت علیؓ کو، جو آپ کے چچیرے بھائی بھی تھے، نظرانداز کر دیا۔ رسول سے قرابت کی بنا پر حضرت علی خلافت پر اپنا حق مقدم سمجھتے تھے۔ اس واقعہ نے امت مسلمہ میں اختلاف کا ایک ایسا بیج بو دیا جس نے پوری امت کو اوپر سے لے کر نیچے تک دو حصوں میں تقسیم کر کے رکھ دیا۔

انتخاب کرنے والوں کے فعل کا نتیجہ حضرت عثمان کے دور خلافت کے نصف آخر میں جاکر ظاہر ہوا حضرت عثمان اپنے مزاج کے اعتبار سے (انتظام خلافت میں) کبھی تو بہت ہی کمزوری کا اظہار کرتے اور کبھی غیر ضروری طور پر سخت ہو جاتے۔ اس طرح انھوں نے رعایا کی اکثریت کو خاص طور سے عراق اور مصر کے لوگوں کو اپنا مخالف بنا لیا۔ حضرت علی کے سلسلے میں پیدا ہونے والا اختلاف نمایاں ہوتا چلا گیا اور جب حضرت عثمان کی شہادت ہو گئی تو وہ خلیفہ منتخب ہو گئے۔ اموی خاندان بہر حال طاقتور تھا، اور اس کے ایک ممبر حضرت معاویہ نے جو شام کے گورنر تھے اور وہاں مدینہ کے خلیفہ کے علی الرغم جنھیں وہ اپنے عزیز (حضرت عثمان) کی موت کا ذمہ دار سمجھتے تھے، اپنی آزاد حکومت قائم کر رکھی تھی، پہلے ہی موقع پر اعلان کر دیا کہ حقیقی امیر المومنین وہ خود ہیں۔ اور اس طرح حضرت علی کی وفات تک دمشق اور مدینہ میں مسلمانوں کے دو الگ الگ خلیفہ تھے۔

حضرت علی کے زیادہ تر مددگار مدینہ میں تھے لیکن وہ مدینہ کو چھوڑ کر اس خیال سے فرات کے ساحل شہر کوفہ منتقل ہو گئے کہ شام کے خلاف عراقیوں کی عداوت سے فائدہ اٹھا کر وہاں سے اپنے حریف ـــــ یا خود ان کے اپنے الفاظ میں اپنے باغی ماتحت ـــــ کو آسانی سے دبا سکیں گے۔ پروپیگنڈا عروج پر تھا۔ حضرت علی کی طرف سے ایک یہودی النسل نو مسلم، عبداللہ بن سبا، حضرت عثمان کے زمانہ ہی سے چاروں طرف یہ پروپیگنڈا کرتا پھر رہا تھا کہ انسانی تاریخ میں ہزار ہا پیغمبر گزرے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا ایک وصی (تعمیل کنندہ) ہوا ہے۔ اور آخری پیغمبر محمدؐ کے وصی حضرت علی تھے۔ اب اس سے بڑا گناہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ رسول خداؐ کے وصی سے امت کی خلافت کا حق چھین لیا جائے[14]۔ اس پروپیگنڈے کا اثر خاص طور سے عراق میں بہت تھا۔ جس پر اندرونی طور سے ایرانی اثرات باقی تھے اور جہاں کے لوگ کسی نہ کسی شکل میں خاندانی وراثت کے اصول کے حق میں تھے بہر حال حضرت علی کو خارجیوں کے ہاتھوں شہادت نصیب ہوئی خارجی ان کے اور معاویہ دونوں کے مخالف تھے کیونکہ وہ دونوں ہی کو اس بنا پر غاصب سمجھتے تھے کہ ان میں سے کسی کو بھی عرب روایات کے مطابق باقاعدہ طور پر مسلمانوں کی سرداری کا عہدہ نہیں سونپا گیا تھا۔ عرب کے یہ جمہوری مزاج قبائل شرفائے مکہ کی خون آشام خاندانی دشمنی کو جسے ان کے خیال میں مدینہ کے سیاست کاروں نے خلافت کا نام دے رکھا تھا سخت ناپسند کرتے تھے[15]

درحقیقت ان کا خیال یہ تھا کہ جب تک احکام خداوندی پر عمل ہوتا رہے کسی امام یا صدر ریاست کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ میں سے کسی کی بھی فتح کا مطلب مذہب اسلام پر دنیاوی اقتدار کی فتح ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے دونوں کو ختم کر دینے کا فیصلہ کر لیا، حضرت معاویہ پر تو ان کا حملہ مہلک ثابت نہ ہو سکا، لیکن حضرت علی شہید ہو گئے۔ اس کے بعد کوفہ میں آپ کے بڑے صاحبزادے حضرت حسن کے نام کا خلافت کے لیے اعلان ہو گیا لیکن جیسے ہی انھوں نے یہ سنا کہ حضرت معاویہ ان پر چڑھائی کرنے والے ہیں تو وہ ان کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے۔

حسب ذیل روایت سے ہمیں خلافت کے بارے میں حضرت معاویہ کے خیالات کا بخوبی پتہ چلتا ہے:

حضرت معاویہ نے ایک بار ہاشمیوں کو جمع کر کے ان سے کہا کہ وہ انہیں وہ وجوہ بتائیں جن کی رو سے وہ لوگ قریش کے دوسرے قبائل کو نظر انداز کر کے خلافت کو صرف اپنا حق سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ ہاشمیوں کے دعوائے خلافت کو یا تو اس وجہ سے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ انھیں رائے عامہ کی مدد حاصل ہے اور مسلمانوں نے بالاتفاق انھیں منتخب کیا ہے یا پھر ان کا دعویٰ خاندان رسالت سے قرابت داری کی بنا پر ہے۔ یا دونوں اسباب کی بنا پر وہ مدعی خلافت ہیں۔ اگر وہ اپنے دعویٰ کی بنیاد رائے عامہ کو بناتے ہیں تو پھر قرابت داری کی بات بالکل بے معنی ہے اور اگر وہ قرابت داری کو خلافت کی بنیاد سمجھتے ہیں تو پھر آنحضرت کے چچا حضرت عباس کو کیوں نہ خلیفہ بنایا جائے۔ وہ آنحضرت کے وارث بھی تھے اور شروع سے حاجیوں کو پانی پلانے اور یتیموں کی دیکھ بھال کرنے کی ذمہ داری بھی انھیں کے سر رہی ہے۔ اور اگر خلافت کا انحصار رائے عامہ کی منظوری، اور قرابت دونوں پر ہے تو پھر امامت یا خلافت کی مطلوبہ شرائط میں سے قرابت داری صرف ایک شرط کو پورا کرتی ہے۔ حضرت معاویہ کا کہنا تھا کہ ہاشمی لوگ صرف قرابت داری کی بنیاد پر خلافت کے مدعی ہیں اور خود حضرت معاویہ ان کے مقابلہ میں خلافت کے زیادہ حقدار تھے کیونکہ ان کے ہاتھ پر سبھی لوگوں نے بیعت کر لی تھی اور ان پر لوگوں کو پورا بھروسہ تھا اور انھیں کی طرف لوگوں کا جھکاؤ بھی تھا۔ بہت بحث و مباحثہ کے بعد حضرت معاویہ نے مختصراً یہ کہا کہ یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ ہاشمی اپنے اندر وہ خصوصیات دیکھا کریں جو لوگوں

کوان کے اندر نظر نہیں آتیں[16]۔

بہر حال جب وہ سربراہ اسلام کی حیثیت سے متمکن ہو گئے تو اس تدرشہ کے تحت کہ ان کے بعد کہیں امت محمدیہ بے گلہ بان کے ریوڑ کی حیثیت نہ اختیار کر لے وہ اپنی جمہوریت پسندی کے باوجود خلافت کو اپنے خاندان ہی میں مستقل طور پر رکھے رہنے کے خواب دیکھنے لگے۔ اسی لئے انھوں نے اپنے لڑکے یزید کو اپنا ولی عہد مقرر کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ جب عبداللہ بن عمر کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے (معاویہ سے) کہا: "اگر تم تخت نشین رہو تو میری وفاداریاں تمہارے ساتھ ہوں گی۔ تمہارے مرنے کے بعد امت کا جو بھی فیصلہ ہو گا میں اس سے اتفاق کروں گا۔ خدا کی قسم اگر تمہاری موت کے بعد پوری امت کا اتفاق کسی حبشی غلام پر بھی ہو جائے گا تو میں بھی اسی راہ پر چلوں گا[17]۔"

عربوں کی آزادی پسند فطرت نے حضرت معاویہ کے استبدادی قدم کے آگے آسانی سے سر نہیں جھکایا۔ یزید کی ولی عہدی کا اعلان ہوتے ہی دو حریف سامنے آ گئے۔ ایک تو حجاز میں خود اسی کے خاندان کے عبداللہ بن زبیر تھے، اور دوسرے کوفہ میں حضرت علیؓ اور آنحضرت صلعم کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کے لڑکے حضرت حسینؓ تھے۔ ابن زبیر نے ترکیبوں سے نوجوان حضرت حسین کو علم بغاوت بلند کرنے پر آمادہ کر لیا۔ اور خود اس وقت تک خاموشی سے انتظار کرتے رہے جب تک کہ یزید نے کربلا کے میدان میں رسول اللہ صلعم کے نواسے کی ناتواں جدوجہد کو کچل کر انھیں شہید نہیں کر دیا۔ اس واقعہ کے کچھ ہی دنوں بعد مدینہ کے مذہب پسند لوگوں نے دمشق کے اموی حاکم کے یالنے" ل جسے وہ اس کی لامذہبیت اور آزاد منشی کے باعث ناپسند کرتے تھے، ابن زبیر کو اپنا خلیفہ منتخب کر لیا۔

میدان کربلا میں جو کچھ ہوا اس نے ان لوگوں کو باہم قریب کر دیا جو خلافت کو اصلاً حضرت علیؓ کا حق سمجھتے تھے۔ جنگ کا سب سے اہم نتیجہ یہ نکلا کہ ان لوگوں کی ایک باقاعدہ جماعت قائم ہو گئی جن کا عقیدہ تھا کہ رسول اللہ صلعم کی جانشینی کا حق صرف ان کے براہ راست ورثا کو حاصل ہے[18]۔ یہ "شیعہ" یا "حامیان" علی کے وجود کی ابتدا تھی۔

ایک دوسرا نتیجہ، جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے یہ نکلا کہ کچھ دنوں تک اسلام میں دو حریف خلفا بیک وقت موجود رہے۔ اموی خلیفہ کا اقتدار شام میں تھا اور ابن زبیر کا اثر حجاز اور مصر پر تھا۔ بعد میں جو خلافت کے اصول مرتب کیے گئے ان کے پیش نظر بات

بہت زیادہ اہم ہے۔

یزید نے اموی فوج کی مدد سے اپنے لڑکے (معاویہ دوئم) کو خلافت کے لیے اپنا جانشین نامزد کر دیا لیکن یہ نوجوان کمزور نکلا اور زیادہ دن زندہ بھی نہ رہا۔ اس کے مرنے پر اگرچہ اس کے ایک بھائی نے جانشینی کا دعوا کیا، لیکن خلافت حضرت معاویہ کے ایک بھائی مروان اول کے حصے میں آئی۔ اگرچہ دمشق میں مروان کو ان لوگوں کی مدد سے تخت ملا تھا جو حق وراثت کے بجائے مضبوط قیادت کے حامی تھے لیکن خلیفہ بن جانے کے بعد اس نے بھی اپنے بیٹے عبدالملک کو اپنا ولی عہد مقرر کر دیا۔ یہ شہزادہ نو برس کی مسلسل جدوجہد کے بعد ابن زبیر کی زندگی اور ان کی خلافت دونوں کا خاتمہ کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس طرح وہ خود عالم اسلام کا بلا شرکت غیرے خلیفہ بنا۔ اپنے باپ کی طرح وہ بھی یہی چاہتا تھا کہ خلافت اس کے پہلے سے نامزد شدہ بھائی کے بجائے بیٹے کو ملے اس لیے اس نے اپنے ولی عہد بھائی کو نظر انداز کر کے جو اس کی خوش قسمتی سے تخت پر بیٹھنے سے پہلے ہی مر گیا، اپنے دو بیٹوں کو بالترتیب اپنا جانشین مقرر کر دیا۔

امویوں نے جمہوریت پسند عرب قبائل کی سنت پر عمل کرتے ہوئے یہ قاعدہ اپنا لیا کہ صوبوں کے گورنروں کے پاس ولی عہد کی جانشینی کی اطلاع بھیجتے تھے اور ان کے ذریعہ ہر علاقے کے لوگوں کی رضامندی حاصل کر لیا کرتے تھے۔ مدینہ میں ایسا نہ ہو سکا جہاں باغی سعید بن المسیب نے دونوں ولی عہدوں کو مستقبل کا خلیفہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ مورخین کے ایک بیان کے بموجب ان کا کہنا تھا کہ پوری امت نے جمع ہو کر فیصلہ نہیں کیا ہے اور دوسرے کے بقول وہ غائبانہ بیعت کے قائل نہ تھے۔[19] ایک تیسری روایت کے مطابق وہ خلیفہ کی زندگی میں کسی دوسرے شخص کی بیعت ہی کو ناجائز سمجھتے تھے۔[20]

عبدالملک کے چار لڑکے آگے پیچھے تخت پر بیٹھے، اگرچہ ان کے تسلسل کو عبدالملک کے ایک چچیرے بھائی عمر بن عبدالعزیز نے دوسرے لڑکے کے بعد تخت نشین ہو کر توڑ دیا تھا امویوں کے بعد آنے والے عباسیوں نے بھی عام طور سے خلیفہ کی زندگی ہی میں بھائیوں کو نظر انداز کر کے بیٹوں کے حق میں بیعت لینے کے طریقہ کو اپنا لیا۔[21] اس میں کچھ مستثنیات بھی ہیں۔ مثلاً عباسی خلافت کے بانی سفاح کے چونکہ [illegible] نے تخت پایا۔

اٹھا سکتا اس لیے اس نے اپنے جانشین کی حیثیت سے اپنے بھائی منصور کو اور ان کے ولی عہد کی حیثیت سے اپنے ایک عزیز عیسیٰ بن موسیٰ کو نامزد کیا۔ جب منصور تخت نشین ہوا تو اس نے عیسیٰ کو بہت بڑی رقم دے کر خلافت کے حق سے دست برداری کے اعلان پر مجبور کر دیا۔ خلیفہ مامون نے بھی اپنے بھائی معتصم یا ایک دوسرے بیان کے مطابق معتصم کے لڑکے ابو اسحاق کو اپنا جانشین نامزد کیا۔

ولی عہد کے عہدہ پر بیٹے کی نامزدگی تخت نشینی کے مرادف نہیں تھی کیونکہ وراثت یا جیٹھا (PRIMOGENITURE) کو قانون کی حیثیت حاصل نہ تھی، اور نہ ہی اس سلسلے میں کوئی باقاعدہ اصول مرتب کیا گیا تھا اس لیے عملاً ہوتا یہ تھا کہ خاندان کا طاقتور شخص تخت پر قابض ہو جاتا تھا۔

تیسری صدی ہجری میں کمزور عباسی خلفا اپنے ترک بھاڑے کے فوجیوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے۔ پہلے تو یہ لوگ بحر قزوین کے جنوبی علاقے سے تعلق رکھنے والے ظالم اور جابر آل بویہ شہزادوں کے قبضے میں رہے اور ان کے بعد سلجوقیوں کے زیر اثر ہو گیے اس طرح یہ لوگ جانشین نامزد کرنے کی بات تو دور رہی، اپنے آدمیوں کو ختم کرنے کی بھی طاقت کھو بیٹھے۔ اگرچہ "امیر المومنین" عباسی خاندان ہی کا کوئی شخص ہوتا تھا لیکن اسے تخت پر بٹھانے یا اتارنے کا کام ترک امیر الامرا کیا کرتا تھا اس طرح سپہ سالار توزون نے 333ھ/944ء میں خلیفہ متقی کو اندھا کر کے تخت سے بے دخل کر دیا اور اس کی جگہ اس کے ایک رشتہ دار مستکفی کو ایک لاکھ دینار کے بدلے میں تخت پر بٹھا دیا۔[۲۲] لیکن ایک ہی سال کے بعد اسے بھی اس کی مورث کی طرح اندھا کر کے تخت کے ناقابل بنا دیا گیا۔ دراصل آل بویہ شیعہ ہونے کے باعث عباسی خلافت کی تباہی کے درپے تھے کیونکہ وہ ان کے عقیدہ کے مطابق غصب کے نتیجہ میں وجود میں آئی تھی۔ ایسی صورت میں اس کا متبادل کسی علوی خاندان کو ہونا چاہیے تھا لیکن یہ بات سرپھرے آل بویہ کے مفاد کے خلاف تھی کیونکہ وہ کسی ایسے طاقتور روحانی سربراہ کو سامنے نہیں لا سکتے تھے جو ان کی آزادی اور خود مختاری کو آگے چل کر ختم کر دیتا اسی لیے وہ ایک بے دست و پا خلیفہ کو پسند کرتے تھے جو ان کے قبضہ میں رہ سکے[۲۳] یہی وجہ تھی کہ انھوں نے عباسی خاندان کے باہر سے کسی شخص کو خلیفہ بنانے کا خیال بھی نہیں کیا۔

آل بویہ کا خاتمہ خلیفہ قادر کے دور خلافت میں ہوا اگرچہ قادر کو بھی تخت پر انھیں لوگوں نے ہی بٹھایا تھا لیکن آہستہ آہستہ وہ اتنا طاقتور ہو گیا کہ ان سے آنکھیں ملا کر بات کر سکتا تھا۔ یہ اس کی مضبوطی کی پہچان ہے کہ اس کا شمار ان چند عباسی خلفا میں ہوتا ہے جو اپنے بستر پر اپنی طبعی موت مرے۔ اس نے اپنے مرض الموت میں دربار منعقد کیا جس میں اس نے اپنے درباریوں کی اس درخواست کو منظور کیا کہ وہ اپنے بیٹے القائم کو اپنا جانشین نامزد کر دے[42]۔ چونکہ اس شہزادے کا اکلوتا لڑکا اس کی زندگی ہی میں انتقال کر گیا اس لیے اس نے اپنے پوتے مقتدی کو ولی عہد بنایا۔ اس کے بعد جب تک کہ منگولوں نے خلافت کا خاتمہ نہیں کر دیا، چند مستثنیات کو چھوڑ کر، باپ کے بعد بیٹا ہی تخت پر بیٹھتا رہا۔

قرطبہ کے امویوں کے یہاں بھی خلافت کا منصب شروع کی چھ نسلوں یعنی عبدالرحمان اول سے لے کر منذر تک باپ کے بعد بیٹے کو ملتا رہا۔ آخرالذکر کو اپنے بھائی عبداللہ سے تخت ملا تھا۔ اس کے بعد پھر چار نسلوں تک بیٹا ہی تخت نشین ہوتا رہا۔ اس کے بعد تو مشہور عبدالرحمن سوئم کے بہت سارے دور کے رشتہ دار تخت پر بیٹھتے رہے۔

عثمانی سلاطین کے یہاں جو اگرچہ اپنے کو کٹر سنی کہتے تھے خلافت کا عہدہ پوری طرح سے خاندان ہی میں محدود تھا اور تقریباً تین صدیوں (یعنی عثمان 699ھ سے لے کر محمد سوئم (1595ء) تک باپ کے بعد بیٹا ہی تخت نشین ہوتا رہا۔ محمد سوئم کے بعد خلیفہ کے مرنے پر بیٹے کے بجائے بھائی کو تخت ملنے لگا۔ اسی طرح ہندوستان کے مغلیہ بادشاہوں کے یہاں بھی پوری کوشش کی گئی کہ بادشاہت پہلے شہنشاہ بابر کے خاندان ہی میں چلتی رہے۔

جہاں تک تخت نشینی کی رسومات کا تعلق ہے وہ اگرچہ بعد کے زمانہ میں خاص دھوم دھام سے منائی جاتی تھیں لیکن شروع میں دمشق کے ارتھوڈاکس اموی خلفائے یہاں بہت سادگی تھی۔ دارالخلافہ دمشق میں خلیفہ ولید بن عبدالملک کی تخت نشینی کے حالات کو مورخین نے چند سطروں میں بیان کیا ہے۔ اپنے باپ کو دفن کرنے کے بعد وہ گھر جانے سے پہلے براہ راست شہر کی جامع مسجد میں داخل ہوا، اور ممبر پر کھڑے ہو کر حاضرین کو حسب ذیل الفاظ میں مخاطب کیا: "ہم لوگ خدا کے قبضہ میں ہیں اور اسی کی طرف ہمیں لوٹ کر جانا ہے امیرالمومنین کی موت سے ہمیں جو صدمہ پہنچا ہے اس میں ہم خدا ہی سے مدد کے طالب ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمیں خلافت کے منصب سے سرفراز فرمایا ہے، اٹھو اور میرے ہاتھ پہ بیعت کرو۔" پہلا شخص جس

نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی وہ عبداللہ السلولی تھا جس نے خلیفہ کی مدح میں چند اشعار سنائے اس کے بعد بقیہ لوگوں نے اٹھ اٹھ کر بیعت کرنی شروع کر دی۔[25]

مذکورہ بالا تاریخی خاکے سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ایک خلیفہ کے بعد دوسرا خلیفہ تخت نشین ہوتا تھا۔ اسی کے ساتھ ہمیں اسلام کے ماہرین قانون کے پیش کردہ نظریہ خلافت پر بھی غور کرنا چاہیے۔ اس سلسلے میں عام طور سے ماوردی کو پیش کیا جاتا ہے جس نے بغداد میں اس موضوع پر اس وقت تفصیل سے اظہار خیال کیا جب آل بویہ امیرالامرا کے ہاتھوں عباسی خلفا حد درجہ ذلت کی زندگی گزارنے پر مجبور تھے۔ ماوردی کی تصنیف الاحکام السلطانیہ[26] مسلم ریاست کی تشکیل، اور خاص طور سے سنی نقطۂ نظر کے مطابق امام یا خلیفہ کی ذات سے بحث کرتی ہے۔

ماوردی کے خیال میں اسلام کی مدافعت کی خاطر اور دنیا کو صحیح حکومت سے روشناس کرانے کے لیے منصب رسالت کے جانشین کے طور پر خدا کی طرف سے امامت یا خلافت کا تقرر ہوتا ہے۔ اس کی ضرورت میں کوئی شک نہیں ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ اس ضرورت کا احساس عقل اور قانون (شریعت) میں سے کس کے ذریعہ ہوتا ہے۔ جو لوگ اس سلسلے میں عقل کی بالادستی کے قائل ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ صاحب عقل لوگ عام طور سے کسی نہ کسی بادشاہ کے آگے سر جھکاتے ہیں وہ انھیں ایک دوسرے پر ظلم کرنے سے روکتا رہتا ہے اور ان کے لڑائی جھگڑوں کا فیصلہ کرتا ہے۔ اس کے بغیر لوگ سر پھرے اور بے راہ ہو جائیں گے۔ ایک بدوی شاعر[27] کہتا ہے: بغیر کسی سردار کے کوئی گروہ کامیاب نہیں ہو سکتا، اور اگر قیادت کسی رذیل کے ہاتھوں میں ہو تو سمجھو کہ اس گروہ کا کوئی سردار ہی نہیں ہے۔"

اس کے برخلاف شریعت کو منصب خلافت کی بنیاد سمجھنے والے لوگ یہ کہتے ہیں کہ امام کا اصل کام نفاذ شریعت ہے۔ عقل تو عقلمندوں کو صرف اتنا بتاتی ہے کہ دوسروں پر ظلم کرنے اور باہمی اختلاف سے بچتے رہنا چاہیے اور انصاف اور امن کو ضروری سمجھنا چاہیے۔ اس کے بعد خود عقلمند اپنی ذہانت سے دوسروں کے انداز فکر کا حساب رکھتا ہے۔ لیکن شریعت کا نفاذ تو ایسے شخص کے ہاتھوں ہوتا ہے جو خاص اس کام کے لیے خدا کی طرف سے مامور کیا جاتا ہے۔[28] قرآن کہتا ہے: "خدا، اور اس کے رسول اور اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو۔" یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے اولوالامر کی اطاعت پر، جو امام ہوتے ہیں، خدا کی طرف

سے پابند ہیں۔[۲۹]

امام یا خلیفہ کے لیے بہت سی شرائط بیان کی گئی ہیں مثلاً اسے عادل ہونا چاہیے اس میں قرآنی احکام اور اس کے مشتقات کو سمجھنے اور سمجھانے کی صلاحیت ہونی چاہیے۔ اس کے حواس خمسہ اور تمام اعضائے جسمانی درست ہونے چاہئیں۔ اسے خود مختار، صاحب الرائے اور جری ہونا چاہیے۔ اور آخری بات یہ ہے کہ اسے اچھے خاندان یعنی قبیلہ قریش سے ہونا چاہیے۔[۳۰] فلسفی مورخ ابن خلدون نے اس آخری شرط پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خلیفہ کے لیے خاندان رسالت سے ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو لوگ خلیفہ کے لیے قریشی النسل ہونا ضروری سمجھتے تھے ان کے دلائل آنحضرت کی احادیث کے غلط مفہوم پر مبنی ہیں۔[۳۱] ابن خلدون دوسری شرائط کو بہت تفصیل سے بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگرچہ علم، انصاف اور صلاحیت ایسے مسائل ہیں جن پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے لیکن ذہنی اور جسمانی صحت کے معاملے میں دو رائے نہیں ہو سکتی۔ اگر کوئی شخص اپنے جسم اور ذہن کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی طاقت نہیں رکھتا تو پھر وہ خلافت کے منصب کے قابل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پاگل پن، اندھاپن، بہرہ پن، گونگا پن، سب کے سب امامت کی راہ میں رکاوٹ ہیں جسمانی عضو کی خامی کی طرح بعض اور رکاوٹیں بھی ہیں مثلاً خلیفہ غیر مسلموں یا خود مسلمانوں کے ہاتھوں میں مجبور ہو اور وہ اسے فرائض امامت کی بجاآوری سے روکتے ہوں۔ اسی طرح خلیفہ اس وقت بھی کسی کام کا نہ رہ جائے گا جب خود اس کا کوئی غلام کھلم کھلا بغاوت یا عہد شکنی کیے بغیر اس کے اوپر پورے طور سے مسلط ہو جائے۔ خلیفہ کے ساتھ اگر اس کے کسی "مربی" کا عام برتاؤ قانون شریعت کے مطابق ہو تو پھر ایسے امام کو اس کے منصب پر باقی رکھا جائے گا لیکن اگر ایسا نہ ہو تو پھر مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ ایسے کسی شخص کو مدد کے لیے بلائیں جو خلیفہ کے چھینے ہوئے اختیارات اسے واپس دلا سکے۔ جب آل بویہ نے خلافت پر قبضہ کر لیا تو قریش کے عباسی خلفا اتنے کمزور ہو گئے کہ خلافت کے قابل نہیں رہے۔ اگر قریشی بہت مضبوط قیادت مہیا کر سکتے تو پھر وہی اسلام کی سربراہی کے حقدار ہوتے۔[۳۲]

خلیفہ کی ذات سے بندھی ہوئی امیدوں کے پیش نظر قانون دانوں اور نظریہ سازوں نے اس کے تخت تک پہونچنے کے طریقوں کو حالات و حوادث پر نہیں چھوڑا ہے۔ ماوردی کے خیال میں مناسب طریقہ یہ ہے کہ باقاعدہ الکشن ہونا چاہیے۔ اس کے بیان کے مطابق جب امام کے انتخاب کا وقت آئے تو امت مسلمہ کو دو حصوں میں تقسیم ہو جانا چاہیے۔ پہلے میں تو وہ

لوگ ہوں جو قائد اسلام کو منتخب کرنے کے اہل ہوں اور دوسرے گروہ میں وہ لوگ ہوں جو منتخب ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ خلیفہ کے لیے ضروری شرائط کا ذکر ہو چکا ہے، اب ہمیں انتخاب کرنے والوں کی شرائط پر بھی نظر ڈالنی چاہیے۔ ان میں تین خصوصیات ضرور ہونی چاہئیں اول ہر معاملے میں انصاف پسندی، دوئم خلافت کے قابل شخص کو پہچاننے کی صلاحیت اور سوئم صحیح قوت فیصلہ جس کی رو سے مناسب شخص کا انتخاب کیا جائے۔ ان خصوصیات کے حامل امت کے بااثر لوگ ہوتے ہیں جنھیں "اصحاب حل وعقد" کہا جاتا ہے۔ خلافت کا امیدوار جس شہر کا باشندہ ہو وہاں رہنے والوں کو الکشن کے معاملے میں دوسرے شہر کے لوگوں پر کوئی خاص فوقیت حاصل نہیں ہے۔ دراصل یہ شرع کا نہیں بلکہ رواج کا معاملہ ہے کہ شاہی محل کے قریب رہنے والوں کو دوسروں پر اس وجہ سے ترجیح ہوتی ہے کہ امام کی موت کی خبر انھیں پہلے ہو جاتی ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ جو لوگ خلافت کے اہل ہوتے ہیں۔ وہ عموماً اسی شہر میں بستے ہیں جہاں خلیفہ رہتا ہے۔

علماء کا باہم اس بات پر بھی اختلاف ہے کہ کم از کم کتنے لوگوں کے ووٹ سے امام کا انتخاب صحیح سمجھا جائے گا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہر شہر کے تمام اصحاب حل وعقد انتخاب سے متفق ہوں۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ کے الکشن کو مثال بنا کر لوگوں نے اس عمومی اتفاق رائے کو غیر ضروری قرار دیا ہے، کیونکہ ان کا انتخاب صرف انھیں لوگوں نے کیا تھا جو بحث کے وقت وہاں موجود تھے۔ بعض علما کی رائے میں کم از کم پانچ آدمیوں کا بیعت کرنا ضروری ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے اپنی جانشینی کے لیے چھ آدمیوں کی ایک مجلس مقرر کر دی تھی جس میں سے پانچ آدمیوں نے چھٹے ممبر حضرت عثمانؓ کو خلیفہ منتخب کیا تھا۔ کچھ لوگوں کے نزدیک جس طرح انعقاد نکاح کے لیے صرف ایک ولی اور دو گواہوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اسی طرح خلیفہ کا انتخاب بھی تین آدمیوں کی رائے سے ہو سکتا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک تو صرف ایک شخص کی بیعت بھی کافی ہے[۳۴]

جب اصحاب حل وعقد ایک جگہ جمع ہو جائیں تو انھیں امیدواروں کے کردار کا تجزیہ کرنا چاہیے اس کے بعد ان میں سے اس شخص کو منتخب کرنا چاہیے جو خوبیوں کے اعتبار سے سب سے افضل ہو اور جس کی اطاعت سب لوگ کر سکتے ہوں۔ اس معاملے میں انھیں تاخیر نہیں کرنی چاہیے بلکہ جوں ہی غور و فکر کے تمام مراحل طے ہو جائیں اور کسی

ایک شخص پران کا اتفاق ہو جائے تو انھیں فوراً اس شخص کے سامنے امامت کا عہدہ پیش کر دینا چاہیے اگر وہ اسے قبول کرے تو اسے امام کی حیثیت سے تسلیم کر لیا جائے اور اس کی بیعت کے بعد امامت کا منصب اس کے سپرد ہو جائے گا۔ اس کے بعد پوری امت پر فرض ہے کہ وہ اس کے حکم کی پیروی کرے۔ اگر وہ اس پیشکش کو ٹھکرا دے تو اسے منظور کرنے پر مجبور نہیں کرنا چاہیے کیونکہ بار امامت کو اٹھانا ایک رضاکارانہ معاہدہ ہے جس میں کسی قسم کا جبر نہیں ہونا چاہیے[34]۔ ایسی صورت میں نمبر دو پر آنے والے شخص کو پیشکش کرنی چاہیے۔ اگر مساوی حیثیت کے دو امیدوار ہوں تو ان میں سے جو شخص زیادہ معمر ہو اسے خلیفہ کی حیثیت سے تسلیم کیا جانا چاہیے۔ اگر عمر میں بھی کوئی فرق نہ ہو تو پھر حالات اور ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے امام کا انتخاب کرنا چاہیے۔

اگر خلافت کے دو علاقوں کے لوگ الگ الگ دو خلیفہ منتخب کر لیں تو اگرچہ اس خیال کے لوگ موجود رہیں جو ایک سے زیادہ امام کی موجودگی کو جائز سمجھتے ہیں، لیکن یہ انتخاب درست نہ ہوگا کیونکہ بیک وقت امت کے دو خلیفہ نہیں ہو سکتے[35]۔

امت کے لیے خلیفہ مہیا کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ماوردی نے بتایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ سابقہ خلیفہ خود اپنے جانشین کو نامزد کر جائے[36]۔ یہ چیز اجماع اور متقدمین کے طریقوں سے ثابت ہے مثلاً حضرت ابوبکر نے اپنے جانشین کی حیثیت سے حضرت عمر کو خود ہی نامزد کر دیا تھا اور حضرت عمر نے چند آدمیوں کی ایک کمیٹی کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک کو امت کا خلیفہ چن لے۔

ابھی تک ہم فرمانروا جسے سنی خلیفہ کہتے ہیں کے انتخاب کی شرائط اور اس کے فرائض کو تھوڑا کسی نقطہ نظر سے دیکھ رہے تھے۔ جیسا کہ ہم پہلے کسی حد تک اشارہ کر چکے ہیں شیعوں کے حساب سے اسلام کی سرداری کی شرائط بالکل مختلف ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کی اکثریت سختی کے ساتھ حق وراثت کی قائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امامیہ شیعہ جو اثنا عشری[37] سبعیوں[38] اور زیدیوں پر مشتمل ہیں اس عقیدہ کے حامل ہیں کہ مسلمانوں کا سردار صرف وہی شخص ہو سکتا ہے جو حضرت فاطمہ اور حضرت علی کے ذریعہ محمد صلعم کی اولاد میں سے ہو۔ امامیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کی نامزدگی زندگی کے معمولی فرائض میں سے نہیں ہے جسے عوام کے فیصلہ پر چھوڑ دیا جائے۔ امامت پر ایمان اور اسلام کی بنیاد قائم ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی امام کے انتخاب کو لوگوں کی رائے پر نہیں چھوڑا تھا۔ ان کے لیے ضروری تھا کہ وہ امت کے لیے ایک امام نامزد

رہ جاتے ..." حضرت علی وہ شخص تھے جنہیں آپ نے متعین کیا تھا"[39] اس نقطہ نظر کی بنیاد قرآن کی بعض آیات پر ہے جس کی تشریح وہ اپنے عقیدہ کے مطابق کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس موضوع پر بعض صریح آیات موجود تھیں جنھیں ان کے مخالفین نے قرآن سے حذف کر دیا۔"

"حامیان وراثت" کا باہمی اختلاف حضرت علی کے ورثا کی جانشینی کے مسئلہ پر ہے، اثنا عشریوں کا خیال ہے کہ حضرت فاطمہ کی اولاد یکے بعد دیگرے امامت کے منصب پر فائز ہوتی ہے اور ہر امام اپنا جانشین نامزد کر جاتا ہے[40]۔ انھیں اثنا عشری اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ بارہ (اثنا عشر) اماموں کے قائل ہیں جن میں پہلے امام حضرت علی تھے اور آخری امام محمد بن الحسن العسکری تھے جنھیں یہ لوگ المہدی یعنی ہدایت یافتہ کہتے ہیں اور جو حلہ کے مقام پر 260ھ/873ء میں ایک غار میں غائب ہو گئے تھے[41]۔ قیامت کے قریب یہ پھر ظاہر ہوں گے اور دنیا کو نیکیوں سے بھر دیں گے[42]۔ ان کے آنے تک صحیح مومنین یعنی شیعوں کی قیادت ان لوگوں کے ہاتھوں میں رہے گی جو صرف امن عامہ کو باقی رکھنے کے ذمہ دار ہیں۔ اس طرح ایران کے حکمرانوں کو جو 1502ء میں صفوی حکومت کے قیام کے بعد شیعہ ہو گئے تھے[43]، شیعی نقطہ نظر سے صرف امن و امان کو باقی رکھنے کے لیے اقتدار تفویض ہوا ہے۔

امامیہ شیعہ کے دونوں گروہ اثنا عشری (بارہ والے) اور سبعی (سات والے) امام جعفر الصادق تک ائمہ کے ناموں پر متفق ہیں۔ اس کے بعد یہ دونوں گروہ ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں واختلاف کی بنیاد خاصی گہری ہے لیکن اس کے اسباب کو با آسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ اثنا عشری کہتے ہیں کہ امام جعفر الصادق نے اپنے دوسرے لڑکے موسیٰ الکاظم[44] کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا کیونکہ ان کے بڑے لڑکے اسماعیل شرابی ہونے کے باعث منصب امامت کے قابل نہ تھے۔ علاوہ ازیں وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں انتقال کر گئے تھے۔ کٹر قسم کے سبعی شیعہ اس نامزدگی کو بیکار سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے بقول ہر امام کا جانشین اس کا بڑا لڑکا ہوتا ہے جس کی نامزدگی شروع ہی سے خدا کی طرف سے ہو جاتی ہے۔ ان کے خیال میں اسماعیل جن کی نسبت سے وہ اپنے کو اسماعیلی[44] کہتے ہیں، ساتویں امام تھے، ان کے خیال کے مطابق ان کا انتقال نہیں ہوا تھا، بلکہ وہ غائب ہو گئے تھے وہ آخری امام ہیں اور ایک دن پھر ظاہر ہوں گے[45]۔

حضرت حسین کے پوتے زید کے پیرو "زیدی" کہلاتے ہیں۔ دوسرے شیعوں کی طرح

یہ بھی امام کو حضرت فاطمہ کے ذریعہ آنحضرت کی اولاد میں ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا جمہوری نقطہ نظر یہ ہے کہ امام کو شیعوں کے ذریعہ منتخب ہونا چاہیے اور جو شخص امامت کا دعویدار ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ زاہد اور شجاع ہو[46]۔ ان کے عقیدہ کے مطابق امام خود اپنا جانشین نامزد نہیں کر سکتا وہ بیک وقت دو اماموں کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ان کا حلقہ اثر ایک دوسرے سے الگ الگ ہو۔ صنعاء (یمن) کے حکمرانوں کا تعلق زیدی فرقہ سے ہے۔ اور انہوں نے ہمیشہ اپنے کو "امام" کہا ہے۔

دوسرے مخالف گروہوں کے سلسلے میں صرف خوارج کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ جو کسی امام کی ضرورت کے قائل نہیں تھے بشرطیکہ اس کے بغیر قوانین شریعت پر عمل درآمد ہو رہا ہو۔ اور اگر کبھی امام کا تقرر ضروری ہو جائے تو کسی صاحب صلاحیت مسلمان کو منتخب کیا جا سکتا ہے خواہ وہ غلام ہو یا آزاد، عرب ہو یا غیر عرب[47]۔

یہاں پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ سنی نظریہ خلافت اور حقیقی تاریخ میں پوری طرح مماثلت نہیں ہے۔ پھر بھی یہ ماننا پڑے گا کہ جن لوگوں نے نظریات بنائے تھے وہ حقیقت سے آنکھیں نہیں بند کئے ہوئے تھے، کیونکہ یہ وہی لوگ تھے جنھوں نے مسلم حکومت الہیہ کو چلانے کے لیے قوانین مرتب کئے اس سے ضروری مسائل مستنبط کئے اور ان کی تشریحات کیں اسی وجہ سے خاص طور سے عباسی دربار میں جہاں مذہب کے ساتھ ساتھ بادشاہت کا تصور رائج تھا[48]۔ انھیں اہمیت حاصل تھی۔ جہاں کہیں بھی ان مقننین کو حالات کے سامنے جھکنے پر مجبور ہونا پڑا وہاں انھوں نے اس نظریہ کا سہارا لیا کہ اسلام میں جو کچھ ہوتا ہے اسے اجماع امت سے سند جواز عطا ہو جاتا ہے۔ یہ بات ان کے حق میں نہیں تھی کہ خلافت ایک خاندانی چیز بن کر رہ جائے کیونکہ جب تک انتخاب کے اصول پر عمل درآمد ہوتا رہتا تو وہ فیصلہ کن حیثیت رکھتے۔ لیکن جب خلفا عام طور سے اپنے ولی عہد خود مقرر کرنے لگے تو انھوں نے اس کے لئے بھی قانونی سند ڈھونڈی لیکن ایسا انھوں نے مجبور ہو کر کیا اور کہہ دیا کہ اجماع نے ان کے فعل کو سند جواز دی ہے[49]۔

ہم آسانی سے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ قانون دانوں اور نظریہ سازوں نے کس طرح یہ ضروری قرار دیا کہ خلیفہ کو قریشی ہونا چاہیے۔ درحقیقت سب ہی خلفاء خواہ ان کا تعلق خلافت راشدہ سے ہو یا اموی اور عباسی خاندان سے کسی نہ کسی طرح قریش کے قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ عباسی خلفا اپنے ایرانی تعلق کے باعث خاندانی خلافت کے قائل تھے۔ چونکہ وہ براہ راست آنحضرت

کے خاندان سے تعلق نہیں رکھتے تھے اس لیے انھوں نے اپنے درباری مقننین کے ذریعہ اس بات کی پوری کوشش کی کہ لوگ اس حقیقت کو بھول جائیں۔اس طرح وہ خود اس بات کو نظرانداز کر گئے کہ تخت پران کا تسلط خاندان کے باعث نہیں بلکہ امت کی رضامندی سے تھا۔[۵۰]

قریشی النسل ہونے کے علاوہ مشکل چند ہی خلفا نظریہ سازوں کی مطلوبہ شرائط پر پورے اترے ہوں گے۔[۵۱] اکثر وبیشتر تو اسلامی ریاست کی صدارت کے منصب پر فائز ہونے کے باوجود درحقیقت ان ظالم فرماں رواؤں کے مانند تھے جو اپنے ہی ہم مذہبوں کو بلا سبب تہ تیغ کردیا کرتے تھے۔ مامون کے بعد تو، جس کا انتقال 218ھ/833ء میں ہوا، تنزل پذیر عباسی خاندان میں کوئی شخص کبھی ایسا پیدا نہیں ہوا جو اسلام کی حفاظت کرسکتا، اور سلطنت کا انتظام سنبھال سکتا۔

حکمائے اسلام نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اجماع کی بدولت عام مسلمان ریاست کے مسئلہ پر اپنے کو کسی قسم کی الجھن میں ڈالے بغیر زندگی گزارتا رہا۔ غزالی نے جن کا انتقال ۱۱۱۱ء میں ہوا ہے، اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ امامت مردہ ہوچکی ہے، کیونکہ اس کی ضروری شرائط کسی میں نہیں پائی جاتیں۔ لیکن اس کا کوئی بدل بھی موجود نہیں ہے۔ پھر کیا کرنا چاہیے؟ کیا ہم قانون کی پیروی کرنا چھوڑ دیں؟ کیا ہم قاضیوں کو برخاست کردیں، حکام کو ناکارہ قرار دیدیں، شادی بیاہ کرنا چھوڑ دیں اور جن لوگوں کے ہاتھوں میں اقتدار ہے ان کے ہر کام کو ناجائز کہہ دیں، اور عام لوگوں کو گناہ کی زندگی گزارنے کے لیے آزاد چھوڑ دیں؟ یا جس طرح زندگی گزر رہی ہے اسے گزارتے رہیں، اور حالات اور وقت کے تقاضوں کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ کہیں کہ امامت درحقیقت باقی اور موجود ہے اور انتظامیہ کا ہر فعل جائز اور مناسب ہے؟“[۵۲]

اس زمانے کے نظریہ سازوں کی تصنیفات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام غزالی کی رائے سے متفق تھے اور خانہ جنگی کے مقابلہ میں ایک مضبوط گورنمنٹ کو پسند کرتے تھے خواہ وہ حکومت ظالم ہی کیوں نہ ہو۔ اسی لیے انھوں نے ہر شخص سے خلیفہ کی ذات کو نظر میں رکھے بغیر اس کے لیے عام اطاعت کا مطالبہ کیا۔[۵۳] ایک حدیث اس مفہوم کی بتائی جاتی ہے کہ ”امیر خواہ نکٹا حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو اس کی اطاعت واجب ہے“ ایک دوسری حدیث میں کہا گیا ہے ”میری اطاعت کا مطلب خدا کی اطاعت ہے اور امام کی اطاعت کرنا میری اطاعت کرنے کے برابر ہے۔ اسی طرح میرے خلاف بغاوت کرنا خدا کے خلاف بغاوت کرنا ہے اور امیر کے

خلاف بغاوت کرنا میرے خلاف کرنے کے مساوی ہے[54]

تخت خلافت پر بیٹھنے کے بعد عوام سے ہر خلیفہ ان حقوق کا مطالبہ کرتا تھا جو بحیثیت امیر المومنین اسے حاصل تھے۔ اس کا پہلا مطالبہ تو یہ ہوتا تھا کہ جس وقت وہ خود مسجد میں نماز جمعہ کی امامت نہ کر رہا ہو بلکہ کوئی دوسرا شخص اس کی قائم مقامی کر رہا ہو تو جمعہ کے خطبہ میں اس کا نام نمایاں طور سے لیا جائے اور اس کے حق میں دعائے خیر کی جائے خلیفہ کا نام لینے کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی خاص طور سے جس وقت درباری سازشیں شباب پر ہوتی تھیں اور مختلف لوگوں کے مفاد باہم ٹکرا رہے ہوتے تھے اس وقت خطبہ میں خلیفہ کا نام لینے سے عوام کو یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ خلیفہ کون شخص ہے[55]۔ خطبہ سے خلیفہ کے نام کو حذف کر دینا بغاوت کے مرادف سمجھا جاتا تھا۔ ایک بار جب مامون کے دور حکومت میں خراسان کے گورنر طاہر ذوالیمینین نے غلطی سے خطبہ میں خلیفہ کا نام چھوڑ دیا تو مامون کے خفیہ افسر نے جو مسجد میں موجود تھا اس یقین کے ساتھ کہ گورنر کی گردن ضرور ماری جائے گی، فوراً ہی خلیفہ کے پاس پرچہ بھیجا کہ اس نے مرکزی حکومت سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا ہے[56]۔ جب کبھی خلیفہ کے تقرر میں کوئی دشواری ہوتی تھی، یا کسی وجہ سے خلیفہ کا نام لینا مناسب نہیں سمجھا جاتا تھا، جیسا کہ آل بویہ کے زمانہ میں تھا، تو اس وقت بھی خطبہ تو ضرور پڑھا جاتا تھا لیکن صاف صاف خلیفہ کا نام لینے کے بجائے صرف اس کے القاب و آداب کا ذکر کر دیا جاتا تھا۔ عباسی خلیفہ القادر کے ساتھ یہی ہوتا تھا[57]۔

خلیفہ کا دوسرا بڑا حق یہ تھا کہ خلافت کے تمام سکوں پر اس کا نام کندہ ہو[58]۔ یہ حق ایسا تھا کہ اگرچہ ہمیشہ تو نہیں لیکن بالعموم، اس کا خیال وہ سلاطین بھی رکھتے تھے جو حقیقتاً مرکزی حکومت سے تو بالکلیہ آزاد ہوتے تھے مگر روایتی وفاداری یا مذہبی خیالات کے پیش نظر خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے رہتے تھے۔ ایسی صورت میں وہ سلاطین اپنے ناموں کے ساتھ ساتھ خلیفہ کا نام بھی سکوں پر کندہ کرایا کرتے تھے مثلاً محمود غزنوی اور سلطان صلاح الدین ایوبی نے اپنے اپنے سکوں پر اپنے ناموں کے ساتھ بغداد کے خلیفہ کا نام بھی کندہ کرایا تھا لیکن دوسرے خلفا جیسے کہ مصر کے فاطمی تھے، اپنے سکوں پر صرف اپنا ہی نام رکھتے تھے[59]۔

خلیفہ کو ایک حق یہ بھی حاصل تھا کہ مسجد میں اس کے لیے ایک خاص گوشہ مخصوص رکھا جاتا تھا جس کا راستہ تک عام راستے سے الگ ہوتا تھا۔ اس خاص حصے کو مقصورہ کہتے تھے اس کی ابتدا حضرت معاویہ کے زمانے سے بتائی جاتی ہے جن پر خارجیوں نے نماز کی حالت

ئیں حملہ کیا تھا۔[۵۹] شروع میں یہ طریقہ بھی تھا کہ خلیفہ مسجد میں لکڑی کے ایک ممبر پر کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتا تھا۔ یہ ممبر اس تخت کی بدلی ہوئی شکل تھی جس پر ایام جاہلیت میں قبائل کے سرپنچ بیٹھ کر فیصلے سنایا کرتے تھے۔ بعد میں اموی خلفا نے اسے تخت شاہی میں تبدیل کر دیا۔[۶۰]

بادشاہت کے دوسرے نشانات میں عصائے شاہی اور مہر خلافت تھی۔ یہ چیزیں ایک خلیفہ سے دوسرے خلیفہ کو منتقل ہوتی رہتی تھیں۔ نیز آنحضرت کا ایک جبہ بھی تھا جسے حضرت معاویہ نے قیمتاً یا کسی دوسری طرح سے اس شخص سے حاصل کیا تھا جسے آنحضرت نے عطا کیا تھا۔ یہ جبہ پہلے عباسی خلیفہ السفاح کے ہاتھوں میں آیا اور اس کے بعد عباسی خاندان میں آخر تک باقی رہا۔[۶۱] کہا جاتا ہے کہ آخر آخر زمانے تک یہ تبرک قسطنطنیہ میں محفوظ تھا۔

خلیفہ چونکہ رسول کا جانشین ہوتا ہے اس لیے اس کے فرائض میں مسلمانوں کی دینی اور دنیاوی دونوں زندگیوں کی دیکھ بھال شامل ہے۔ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاحب شریعت ہونے کی وجہ سے مذہبی قانون کی روشنی میں مسلمانوں کو بحیثیت مجموعی بہتر زندگی کی راہ دکھانے پر مامور تھے، اسی طرح رسول کے جانشین ہونے کی حیثیت سے خلیفہ کے لیے ضروری تھا کہ وہ دیکھتا رہے کہ لوگ مذہب پر عمل کرتے ہیں تاکہ دونوں جہانوں میں انھیں سرخروئی حاصل ہو۔[۶۲] مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خلیفہ اسلام کے ذمے چار فرائض تھے عدالت، محصولات کی تحصیل و تشخیص، امامت جمعہ اور جہاد کی قیادت۔[۶۳] ماوردی نے کچھ اضافہ و تشریح کے بعد ان فرائض کی دس قسمیں بنائی ہیں۔ اس کے بیان کے مطابق خلیفہ کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اصول شریعت اور اجماع کی رو سے دین کی حفاظت کرے۔ اگر کوئی بدعتی ___________ اس کے سامنے پیش کیا جائے یا کسی مسلمان کے دل میں کوئی شبہ پیدا ہو تو خلیفہ کو چاہیے کہ انھیں سیدھی راہ دکھائے۔ اسے دیکھتے رہنا چاہیے کہ دین میں کسی قسم کی گڑبڑ نہ ہونے پائے اور امت مسلمہ گمراہ نہ ہو جائے۔ اسے قانون کو بھی موثر بنائے رکھنا چاہیے اور انصاف سے مقدمات کا فیصلہ کرنا چاہیے۔ مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنا اس کا فرض ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ لوگوں کی جان و مال کی حفاظت کا انتظام کرے تاکہ لوگ جائز کاموں کے لیے اطمینان کے ساتھ غیر ملکوں کا سفر کر سکیں۔ وہ یہ دیکھتا رہے کہ مجرموں کو قانون کے مطابق سزائیں مل رہی ہیں تاکہ لوگ حدود اللہ کو توڑنے کی ہمت نہ کریں۔ سرحدوں پر اتنی فوجیں ضرور تعینات رکھے جو مسلمانوں اور ان کے حلیفوں پر دشمنان اسلام کی طرف سے ہونے والے اچانک حملوں کا

جواب دے سکے۔ جو لوگ اسلام کو قبول نہ کریں ان کے خلاف جہاد کا اعلان کیا جائے۔ ہاں ذمی اس سے مستثنٰی ہیں۔ حدود مملکت میں زکوٰۃ و صدقات اور دوسرے محصولات کی وصولیابی خلیفہ کی ذمہ داری ہے، اسے اپنا یہ فرض بلا کسی خوف و جھجک کے پورا کرنا چاہیے۔ اسے یہ بھی دیکھتے رہنا چاہیے کہ بیت المال سے ہونے والی ادائیگیاں بر وقت اور صحیح طریقے سے ہو رہی ہیں یا نہیں حکومت کے مختلف کاموں کو چلانے اور حکومت کے مالیہ کا انتظام کرنے کے لیے اسے ذمہ دار اشخاص کو متعین کرنا چاہیے۔ غرضیکہ خلیفہ کا فرض ہے کہ وہ تمام معاملات حکومت پر نظر رکھے اور خود عیش عشرت کی خاطر اپنے فرائض دوسروں کے سر نہ ڈال دے۔[65]

اقتدار ریاست کے موضوع پر لکھی جانے والی مغربی تصنیفات میں عام طور سے بادشاہ یا حکومت کے اختیارات کو (۱) مقننہ (۲) انتظامیہ اور (۳) عدلیہ تین شعبوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، جب ہم خلفائے اسلام کے فرائض کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس تقسیم پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں دکھائی دیتا ہے کہ اقتدار کی موجودہ تقسیم اپنی پوری تفصیل کے ساتھ اس وقت بھی پائی جاتی تھی۔

جہاں تک امت مسلمہ کے لیے قانون سازی کا تعلق ہے، اصولاً خلیفہ کو اس کا اختیار نہیں ہے کیونکہ قانون ساز تو صرف خدا کی ذات ہے جس نے اپنی مشیت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ قرآن میں ظاہر کر دیا ہے۔ قرآن میں اگر کوئی چیز واضح نہیں تھی تو اسے حدیث کے ذریعہ بیان کر دیا گیا ہے، جو اگرچہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا مجموعہ ہے لیکن درحقیقت مشیت الٰہی تک رسائی کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی بات غیر واضح تھی یا حالات کے تحت کسی نئی تعبیر کی ضرورت تھی تو اسے مذاہب فقہ کے ائمہ نے پورا کر دیا۔ اس سلسلے میں خلیفہ کو کسی قسم کا کوئی خاص حق نہیں دیا گیا ہے اصولاً وہ صرف قانون کا نمائندہ اور نائب ہے جس کے ذریعہ ان قوانین پر عمل درآمد کرایا جاتا ہے۔ وہ خود قانون کا پابند ہے اور دوسروں کو پابندی کرانے پر مامور ہے جو قوانین پہلے سے صاف اور واضح نہیں انھیں کسی قسم کی تبدیلی کئے بغیر نافذ کرنا اس کی ذمہ داری ہے مثلاً زکوٰۃ کے سلسلے میں علما کہتے ہیں کہ خلیفہ کو اسے قانون شریعت کے مطابق بغیر کسی ڈر اور لاگ لپیٹ کے وصول کرنا چاہیے۔ ہاں جن معاملات میں وضاحت کے ساتھ قوانین موجود نہیں ہیں وہاں قانون کے نظریہ ساز بھی خلیفہ کو اپنے اختیارات استعمال کرنے کی اجازت

دیدیتے ہیں مثلاً جہاد کے دوران جنگی، قیدیوں کی قسمت کا فیصلہ کرنے یا مفتوحہ علاقوں کی اراضیات کا تصفیہ کرنے کا اسے اختیار ہے۔ اسی طرح وہ اپنی صوابدید سے حکومت کے مختلف عہدوں کی تقسیم کرسکتا ہے اور دوسرے ممالک کے سلاطین کے (سیاسی) تعلقات کے بارے میں کوئی بھی فیصلہ کرسکتا ہے۔

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قانون کس طرح اصولاً وجود میں آیا اور اسلام کے آجانے کے بعد جہاں کہیں کسی نئے قانون کی ضرورت نہ تھی وہاں پرانے رسم و رواج کو باقی رہنے دیا گیا۔ دراصل قانون سازی کی ضرورت اس وقت خاص طور سے پیش آتی تھی جب خلیفہ یا فاتحین اور صوبوں کے گورنروں کے سامنے اچانک کوئی ایسا مسئلہ آجاتا تھا جس کے عملی تقاضے اسلام کے مطالبات سے مختلف ہوتے تھے۔ اس قسم کا ایک موقع اس وقت سامنے آیا جب خراسان کے باشندوں کو اسلام قبول کر لینے کے باعث مختلف ٹیکسوں سے چھوٹ مل گئی اور بیت المال خالی ہوگیا۔ بہر حال اتنی بات تو ظاہر ہے کہ ایسے ہنگامی مواقع پر بنائے گئے قوانین اپنی نوعیت کے اعتبار سے عارضی ہوتے تھے چونکہ بہت کم، خاص طور سے عباسی، خلفا خود سے قانون کی تشریح و تطبیق کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے اس لیے اس سلسلے میں قانون شریعت کے ماہرین علما اور فقہا ان کی مدد کیا کرتے تھے مثلاً خلیفہ ہارون الرشید کو امام ابو یوسف قانونی مشورے دیا کرتے تھے۔ اور اس کے لیے انھوں نے "کتاب الخراج" بھی مرتب کی تھی۔ اس کتاب میں "چنگی، مالگزاری، عشر، زکوٰۃ، جزیہ اور اسی قسم کے ان مسائل کا ذکر ہے جن کی نگہداشت اور نفاذ خلیفہ کی ذمہ داری ہوتی ہے"[66]۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفا کبھی کبھی اپنے قانونی صلاح کاروں کے مشوروں کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ مصلحت عامہ کے نام پر یہ لوگ شاہی فرمان کے ذریعہ خلاف شریعت قوانین بناتے اور انھیں نافذ کرتے تھے۔ کبھی کبھی وہ بعض قوانین کے نفاذ کو ملتوی کرکے یا کسی خاص مذہب فقہ کی تشریح کو جو زمانہ یا حالات کے مطابق ہوتی تھی قبول کرکے قاضیوں کے دائرہ اختیار کو محدود کر دیتے تھے[67]۔

دوسری طرف یہ بھی ہوا ہے کہ جب اسلام کی تشریح و تعبیر پورے طور سے علما اور فقہا کے ہاتھوں میں آگئی تو امت پر خلفا کے مقابلہ میں ان کا اثر زیادہ ہوگیا اور جب خلافت کا وجود ختم ہوگیا تو اقتدار انھیں کے ہاتھوں میں آیا۔ ہنگامی حالات میں یہی لوگ امت کی رہبری کے لیے

رہ گئے، حتیٰ کہ بعض طاقتور بادشاہ بھی انھیں کے ذریعہ کام چلانے میں بھلائی دیکھتے تھے۔ مثلاً جب منگول فاتح، ہلاکو نے 1258ء میں بغداد کو تباہ کرکے خلافت کا خاتمہ کیا تو اس نے، اگرچہ وہ خود مسلمان نہیں تھا، وہاں کے مرکزی مدرسہ مستنصریہ کے مفتیوں اور علما سے مشورہ طلب کیا کہ عادل غیر مسلم اور ظالم مسلم میں سے کون شخص زیادہ عزت کا مستحق ہے۔ انھوں نے اول الذکر کے حق میں اپنا فیصلہ دے کر امت مسلمہ پر ہلاکو کے مطالبہ بادشاہت کو صحیح ثابت کر دیا۔[۶۸]

انتظامی میدان میں خلیفہ کے فرائض میں قانون اسلام کا نفاذ اور حدود سلطنت کی حفاظت شامل تھی ہم دیکھ چکے ہیں کہ قرآن میں انتظام سلطنت سے متعلق قوانین کی تعداد دس نہیں کے برابر ہے اس وجہ سے یہ بات خلیفہ پر چھوڑ دی گئی تھی کہ وہ خواہ خود خواہ فقہا و علما کی مدد سے ضرورت اور مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے قانون بنائے۔ سلطنت اسلامیہ کی توسیع کے دور میں عام طور سے خلفا اپنے حدود کو باقی رکھنے اور ان میں مزید اضافہ کرنے کی فکر میں لگے رہتے تھے۔ بعض بادشاہوں نے اپنی حدود سلطنت اور بالخصوص دارالسلطنت اور دوسرے بڑے شہروں میں رفاہ عام کے کاموں پر بھی بہت توجہ دی۔ بعضوں نے مسجد اور عام استفادہ کی دوسری عمارتیں تعمیر کرائیں اور تجارت و زراعت کے لیے نہریں کھدوائیں، اور کچھ بادشاہوں نے صرف اپنے ذاتی شوق کو پورا کرنے کی خاطر بڑے بڑے محل بنوائے۔ بہر حال فوج کی دیکھ بھال ہو یا شہری منصوبوں کی تکمیل، سب کاموں کے لیے روپیہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس شعبہ نے آہستہ آہستہ مرکزی حیثیت اختیار کرلی وہ مال کا محکمہ تھا۔

ابن خلدون نے تاریخ کو مطالعہ کی بنیاد بنا کر جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی رو سے انتظام ریاست کی بنیادی ضرورتیں فوج، خزانہ اور وزرا کے طبقوں سے متعلق [illegible] کو برقرار رکھنا ہے۔ مختصراً اس نے یہ بات کہلوا دی اور قدرے حکومت کی [illegible][۶۹] "تلوار" سے جس سے مراد فوج ہے اس وقت تک بحث نہیں کریں گے جب تک [illegible] قلم کی بات کسی حد تک صاف نہ ہو جائے۔ خلافت کی پوری تاریخ میں اس اصطلاح سے کئی ایک قسم کے حقیقی کارکن اور ان کے فرائض مراد لیے جاتے رہے ہیں۔ خلفائے راشدین کے زمانہ میں جب تک کہ [illegible] قلم خود خلیفہ کے [illegible]

ہ فتوحات کا ابتدائی دور تھا اور اس وقت خلیفہ اور اس کے نمائندے خاص طور سے اپنا علاقہ بڑھانے کی فکر میں لگے ہوئے تھے۔ اسی لیے فوجی مصلحتوں کو بالادستی حاصل تھی۔ اس وقت حکمران کا اصل کام اگرچہ فوجیں مہیا کرنا، ان کی تنظیم کرنا، سپہ سالاروں کا تقرر کرنا اور فوجی نقل و حرکت پر نظر رکھنا تھا تاہم اسے مفتوحہ علاقوں سے وصول ہونے والی خراج کی بڑی بڑی رقموں کو خرچ بھی کرنا پڑتا تھا۔ ان رقموں کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کی ذمہ داری خلیفہ کی تھی۔ حضرت عمرؓ نے ان مسلمانوں کا ایک رجسٹر (دیوان) مرتب کرنے کے لیے جو رقم میں حصہ دار کی حیثیت رکھتے تھے ۔۔۔ کی خدمات حاصل کی تھیں۔[۱] محاذ جنگ پر موجود فوجوں کی فوری ضروریات اس وقت بہت مختصر تھیں کیونکہ زیر اقتدار آجانے والے علاقوں میں وہ فاتح کی حیثیت سے رہ رہی تھیں اور مختلف جنگوں سے بے تحاشا ملے ہوئے مال غنیمت پر ان کا گزارہ بآسانی ہو جاتا تھا جب باقاعدہ طور سے محصول لگانے اور ٹیکسوں کے وصول کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی تو مال غنیمت کی تقسیم کے علاوہ فوجوں کی رسد رسانی کا کام بھی خلیفہ نے اپنے ذمے لیا۔[۲] آمدنی کا کچھ حصہ مستقبل کی ضروریات کے لیے محفوظ رکھنے کی بات شروع کے دو ایک خلفا کو پسند نہیں تھی۔ حضرت عمرؓ کے سامنے جب اس قسم کی بات رکھی گئی تو اسے انھوں نے اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کے خلاف سمجھ کر نامنظور کر دیا۔ اور اس شخص پر بہت ناراض ہوئے جس نے یہ بات اٹھائی تھی۔[۴۲]

اپنے مختلف فرائض کے ساتھ ساتھ ابتدائی خلفا مسجدیں بھی تعمیر کراتے تھے، نظم و نسق پر نظر رکھتے تھے اور وقت پڑ جانے پر جج کی حیثیت سے فیصلے بھی کرتے تھے مثلاً مدینہ میں حضرت عمرؓ خود قاضی کی حیثیت سے مقدمات کی سماعت کرتے تھے۔ مرکز سے باہر کے علاقوں کے لیے انھوں نے دوسرے قاضیوں کا تقرر کیا تھا۔ اس قسم کے تمام کام خلیفہ کی انتظامی ذمہ داریوں میں آتے تھے۔ اور انھیں میں اس کا پورا وقت لگ جاتا تھا۔ قرآنی احکام کے مطابق سماجی بھلائی کے جو کام ہو سکتے ہیں ان کی ذمہ داری مرکزی حکومت کے سر نہ تھی بلکہ یہ کام فرداً فرداً اس مسلمان کا تھا جس تک اللہ کا حکم پہونچا ہو۔ اسی وجہ سے ریاست نے محنت کشوں کے لیے قوانین بنانے کی تکلیف نہیں اٹھائی۔ نہ ہی ملازمت کے اصول و شرائط متعین کیے۔ لیکن امت کا ہر فرد جانتا تھا کہ شریعت کی رو سے اس کا برتاؤ اپنے غلاموں کے ساتھ کیسا ہونا چاہیے۔ اسی طرح مفلسوں کی دیکھ بھال کرنے کے لیے ریاستی پیمانے پر کوئی نظم نہیں تھا مگر فقرا بطور حق

حق مسلمانوں سے خیرات کا مطالبہ کر سکتے تھے کیونکہ قرآن نے یہ فریضہ ہر مسلمان پر عائد کیا ہے کہ وہ محتاجوں کی مدد کرے۔ تعلیم قریب قریب بالکل ہی افراد کے ہاتھ میں تھی کیونکہ اصولی طور سے اگرچہ بڑی بڑی مسجدیں جن میں مدارس بھی ہوتے تھے، خلیفہ کے انتظام میں ہوتی تھیں، لیکن زیادہ تر مسجدیں صرف عبادت گاہوں کی حیثیت رکھتی تھیں اور ان کا انتظام مقامی طور سے علاقہ کے مسلمان خود کرتے تھے۔[3]

اموی دور میں دمشق کو دارالخلافہ بنانے تک خلافت کا طریق نظم و نسق بہت ہی سیدھا سادا تھا۔ اموی خلافت کے بانی حضرت معاویہ کا رجحان شخصی حکومت کی طرف تھا اور اس وقت تک مفتوحہ علاقوں میں فوجی سپہ سالاروں کو عملاً جو اختیارات حاصل تھے انھیں وہ ناپسند کرتے تھے ان کے زمانے میں چونکہ سیاسی حالات میں استحکام پیدا ہو چلا تھا اس لیے مرکزیت اور بہتر تنظیم کی ابتدا ہوئی۔ اگرچہ خلیفہ ابھی تک انتظام سلطنت کی نگرانی ذاتی طور سے کرتا تھا لیکن حالت امن میں، پیچیدہ فرائض کی بجا آوری کی خاطر اسے مدد دینے کے لیے کئی ایک "دیوان" بھی وجود میں آ گئے تھے جن کی حیثیت بہت حد تک حکومت کے شعبوں یا وزارت کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ معاویہ نے دیوان الخاتم کے قیام سے اس کی ابتدا کی۔ جسے ہم اس کے کاموں کی نوعیت کے پیش نظر آج کل کی زبان میں "چانسلری" (دفتر وزارت خارجہ) کہہ سکتے ہیں، اس دفتر میں خلیفہ کی طرف سے باہر بھیجے جانے والے تمام مراسلات کی نقل رکھی جاتی تھی اور اصل خط کو مہر بند کر کے روانہ کیا جاتا تھا۔[4] آہستہ آہستہ دوسرے دفتر بھی وجود میں آتے گئے۔ دیوان الرسائل میں ریاستی فرامین مرتب کیے جاتے اور انھیں شستہ زبان میں لکھا جاتا۔ دیوان المستغلات میں سرکاری جائداد اور زمینوں کے کرایہ کا حساب کتاب رہتا تھا۔ اور دیوان الخراج خزانہ اور مال کے اہم فرائض کے لیے مخصوص تھا۔ پورے ممالک محروسہ سے جو آمدنی ہوتی تھی اس میں سے سرکاری عمال کی تنخواہوں اور امویوں کے زمانے سے باقاعدگی کے ساتھ شروع ہونے والے رفاہ عامہ کے کاموں پر آنے والے اخراجات کو ادا کرنے کے بعد بقیہ رقم اس دفتر میں جمع کی جاتی تھی۔

اسی زمانے میں مرکزی حکومت کی طرف سے برید یا ڈاک کا نظام پورے ملک میں شروع کیا گیا۔ اس وقت اس کا مقصد لوگوں کے خطوط کو جہاں تہاں پہنچانے کے بجائے صوبوں اور مرکز کے درمیان سرکاری مراسلات کو لانا اور لے جانا تھا۔ صوبوں میں اس

کام کے لیے جو حکام متعین تھے وہ دراصل محکمۂ خفیہ کے افسر تھے جن کا کام یہ تھا کہ وہ ممالک محروسہ میں ہونے والی ہر بات کا علم رکھیں اور مرکز کو چھوٹی بڑی ہر قابل ذکر بات سے خبردار کرتے رہیں۔ نظام الملک کا خیال تھا کہ "اس طرح بادشاہ کو ہر اچھی بری بات کا پتہ رہے گا۔ اس کے بقول اگر پانچ سو میل کے فاصلہ پر بھی کوئی شخص کسی سے گھاس کا گٹھا یا ایک مرغ چھین لے تو اس کی خبر بادشاہ تک پہنچنی چاہیے تاکہ وہ مجرم کو سزا دے سکے۔ اس طرح دوسرے لوگ جان جائیں گے کہ بادشاہ بہت ہی چوکس اور باخبر ہے اور اس نے ہر جگہ مستعد اور تجربہ کار افسر متعین کر رکھے ہیں۔ اور یوں ظالم لوگ ظلم سے اپنے ہاتھ روکے رہیں گے، اور عام لوگ انصاف شاہی کے زیر سایہ آرام و اطمینان کے ساتھ اپنے کاروبار اور زراعت میں مشغول رہا کریں گے"[64]

پیام رسانی کا یہ حکومتی انتظام امویوں کا نکالا ہوا نہیں ہے کیونکہ یہ نام یقیناً لاطینی لفظ وریدس (VEREDUS) یعنی "چوکی کے گھوڑے" سے مشتق ہے اور یہ اصطلاح اصلاً فارسی ہے۔ خیال یہ ہے کہ عربوں نے یہ چیز بزنطینی اور فارسی سلطنتوں سے لی ہے جہاں اس کا پہلے سے چلن تھا[66]۔ بہرحال کہا یہ جاتا ہے کہ دوسرے انتظامی امور کی طرح اس شعبہ کی ابتدا بھی عبدالملک ابن مروان (685/6-705/86ھ) کے زمانے سے ہوئی۔ عمر ابن عبدالعزیز نے شاہراہ پر مناسب جگہوں پر کاروان سرائے بنوا کر ڈاک کے نظام کو بہت حد تک ترقی دی۔ ویسے برید کی اصل اہمیت عباسیوں کے دور میں ظاہر ہوئی، اور اس وقت صحیح طور سے اس محکمہ نے جاسوسی کی خدمات بھی انجام دیں۔ اس زمانے میں دارالسلطنت آنے والی ہر سڑک کے اوپر مناسب فاصلوں پر (ڈاک کی) "بدل چوکیاں" (RELAYS) بنائی گئیں، خلیفہ مہدی نے 165ھ/2-781ء میں یمن سے مکہ تک اور وہاں سے بغداد تک "بدل چوکی" کے انتظام کے ساتھ ساتھ ایک نئی سڑک بنوائی[68]۔ پیغامات پیادوں اور گھوڑسوار یا سانڈنی سوار ہرکاروں کے ذریعے بھیجے جاتے تھے۔ ایران میں پیادوں کا رواج تھا، اسی لیے وہاں شام اور عرب کے مقابلہ میں جہاں سوار ہرکارے ہوتے تھے راستہ کی منزلیں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر بنی ہوتی تھیں۔ کبھی کبھی پیام رسانی کا کام کبوتروں سے بھی لیا جاتا تھا[69]۔ پیغامات کی طرح افسروں اور فوج کی ٹکڑیوں کو ہنگامی حالات میں ایک جگہ سے دوسری جگہ "برید" کے ذریعے بھیجا جاتا تھا۔ ملوکوں

کے زمانے میں تو مصر میں اس کے ذریعہ دمشق سے برف لائی جاتی تھی۔ مصر میں دیوان الانشا یا
چانسلری کا انچارج مختلف منازل پر گھوڑوں اور پیادوں کی دیکھ بھال کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ ایک
زمانہ میں ڈاک کا پیادہ جب ڈیوٹی پر نکلتا تھا تو ایک زرد ریشمی تھیلا اپنے گلے میں لٹکا لیتا تھا،
جس میں تانبے کا ایک ٹوکن ہوتا تھا جس پر بادشاہ کا نام اور اس کے القاب کندہ ہوتے تھے۔
بعد میں تانبے کے ٹوکن کا استعمال تو ختم ہو گیا لیکن زرد تھیلا دفتری پہچان کے طور پر
باقی رہا ہے[۹۰]

وقت کے ساتھ ساتھ "صاحب البرید" یعنی خلافت کے محکمہ ڈاک کے افسر اعلیٰ نے
صوبجاتی افسروں کے نگراں کی حیثیت سے سیاسی اہمیت حاصل کر لی۔ راستے تمام اضلاع سے
مقامی برید افسروں کے پاس پہنچتے تھے جنھیں وہ تیز ترین ذریعہ سے مرکز کو روانہ کرتے تھے۔
جہاں ایک خاص دفتر اسی کام کے لیے موجود تھا۔ مرکزی برید کے افسر اعلیٰ کا فرض تھا کہ وہ
اپنے ماتحتوں کے مراسلوں اور رپورٹوں کو خلیفہ کی خدمت میں پیش کرے۔ افسر اعلیٰ کے فرائض
میں یہ بات بھی داخل تھی کہ وہ محرروں اور کلرکوں کو تعینات کرے اور راستے کی بدل چوکیوں
کے لیے مناسب آدمیوں کا انتظام کرے۔ ہرکاروں کا تقرر کرے اور ان کی تنخواہ اور ضروریات
کا خیال رکھے[۹۱] چونکہ اس کے فرائض بہت حد تک آج کے محکمہ خفیہ کے ڈائرکٹر سے ملتے جلتے تھے
اس لیے یہ ضروری تھا کہ وہ عام لوگوں کے مقابلے میں زیادہ معلومات رکھتا ہو خصوصاً
راستوں اور منزلوں کی پوری تفصیلات سے واقف ہو۔ اگر کبھی بادشاہ خود کہیں جانا چاہتا
یا کسی ضرورت سے فوجی دستہ کو بھیجنا چاہتا تو مختصر ترین راستوں کا اسے علم ہوتا۔ برید کے
افسروں نے راستوں سے متعلق جو کتابیں لکھیں وہ سلسلہ جغرافیہ پر اولین تصنیفات کا درجہ رکھتی
ہیں۔ انھیں لوگوں نے سب سے پہلے مختلف راستوں کی تفصیلات تحریری شکل میں مرتب کیں۔
جن میں راہ میں پڑنے والے قصبات اور شہروں کے حالات درج [illegible] درمیانی [illegible]
[illegible] وغیرہ [illegible] میں معلومات ہوتی تھیں۔ مشرقی خلافت میں سلجوقی سلطان الپ ارسلان
(۱۰۶۳ء۔ ۷۲ء) نے اپنے وزیر نظام الملک کے [illegible] کے باوجود جو مملکت میں [illegible]
کے قیام کے لیے برید کو ضروری سمجھتا تھا اس طریقہ کو ختم کر دیا[۹۳]

رفاہ عام کے دوسرے فوری کام نہروں اور ذرائع آبپاشی سے تعلق رکھتے تھے۔ خلیفہ
عبدالملک کے زمانے میں بطائح یعنی دجلہ و فرات کے درمیان کے دلدلی علاقہ کے ایک

بڑے حصّہ کو عراق کے گورنر حجاج کے حکم سے خشک کیا گیا، ضرورت کے مطابق بند بنائے گئے، اور نالوں کو آب رسانی اور کشتی رانی کے قابل بنانے کے لیے گہرا اور چوڑا کیا گیا[۸۴] ولید نے بھی سڑکوں کو درست کرایا اور نہریں کھدوائیں۔[۸۵] خلیفہ ہشام کے زمانہ میں موصل تک پینے کا پانی پہنچانے کے لیے ایک نہر کھودی گئی۔[۸۶] اور عراق کے گورنر خالد القسری نے واسط میں نہر عراق بنوائی۔ اگرچہ اس قسم کے کاموں سے عام پبلک کو بہت فائدہ پہنچتا تھا، لیکن جن علاقوں سے یہ نہریں گزرتی تھیں وہاں کے لوگ اسے پسند نہیں کرتے تھے کیونکہ نہروں کے واسطے ان کی زمینیں ان سے لے لی جاتی تھیں اور مقامی لوگوں کو کھدائی کا کام بھی کرنا پڑتا تھا۔ مثلاً مشہور اموی شاعر فرزدق نے اسی "نہر عراق" کے سلسلے میں خالد القسری کی ایک ہجو لکھی تھی:[۸۷]

"تم نے اس منحوس اور کم بخت نہر پر اللہ کے مال کو ضائع کیا ہے[۸۸]
تم بھلے آدمیوں کو تکلیف پہنچاتے ہو اور اللہ کے حق کو" مالک کے پس پشت ڈال دیے ہو"[۸۹]

ولید کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے سلطنت کے مختلف علاقوں کے افسروں کے پاس حکم بھیجا تھا کہ وہ معذوروں اور پیدائشی مفلوجوں کے کھانے پینے کا انتظام کریں اور بیماروں کے لیے شفا خانے تعمیر کرائیں۔[۹۰]

عبدالملک بن مروان کی طرف انتظامی اصلاحات بھی منسوب ہیں جو اگرچہ بظاہر خراج کی ادائیگیوں کی دشواریوں کے پیش نظر کی گئی تھی لیکن عرب مصنفین اسے مذہبی جذبہ کا نتیجہ بتاتے ہیں یہ اصلاح سکّوں کے سلسلہ میں تھی جو اسلامی ریاست میں ۷۶ھ/۹۶-۶۹۵ء میں عمل میں آئی۔[۹۱] اس وقت تک اسلامی سلطنت کے ہر گوشہ میں مفتوحہ علاقوں کے سکّوں کا عام چلن تھا۔ اس طرح شام اور مصر میں بزنطینی سونے، چاندی اور تانبے کے سکے رائج تھے اور سابقہ ایرانی علاقوں میں ساسانی درہم چلتے تھے۔ سکّوں کے یہ دونوں طریقے بیک وقت رائج تھے جن کا باہم ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا تھا، لیکن ایرانی سکّے ساسانی بادشاہوں کے تنزل کے بعد اپنی حیثیت کھو چکے تھے یہی وجہ تھی کہ جب کوئی سودا ایرانی سکّے میں ہوتا تو دونوں فریق پہلے سکے کی قیمت کو طے کرتے۔[۹۲] اس میں بے حد حسابی الجھنیں پیش آتی تھیں اس لیے نئے سکّے ڈھالے گئے۔ وہ پرانے سکّوں ہی کی طرح تھے اور انھیں بزنطینی دینار زریں اور فارسی نقرئی درہم اور حمیر کے بعض نقرئی سکوں تک ہی

محدود رکھا گیا۔[۹۳] سکوں کی شکل میں معمولی سی تبدیلی کی گئی، مگر بحیثیت مجموعی بزنطینی سکوں کو اسلامی مملکت میں اس تبدیلی کے ساتھ قبول کر لیا گیا کہ اس کے دونوں طرف لکھی ہوئی لاطینی عبارت کے بجائے کوفی رسم الخط میں عربی عبارت نقش کی گئی۔[۹۴] سکے کے سیدھے رخ پر ہاتھ میں عصا اور صلیب پکڑے ہوئے بزنطینی شہنشاہ کی تصویر کے بجائے خلیفہ کی شمشیر بدست تصویر کندہ کی گئی اور پشت پر چار زینوں پر رکھی ہوئی صلیب کی تصویر کو ایک ستون سے بدل دیا گیا جس کے اوپر ایک گولا رکھا ہوا تھا۔[۹۵] اسی طرح چاندی کے درہموں کو آخری ساسانی بادشاہ (خسرو) کے سکوں کے طرز پر اس تبدیلی کے ساتھ ڈھالا گیا کہ چاروں طرف بسم اللہ لکھی گئی اور چاند تارے بنائے گئے۔[۹۶] نوردی کے بقول ابتدائی سکوں پر جو ۷۰ھ / ۶۹۰ء ۔ ۶۸۹ء میں ڈھالے گئے تھے ایک طرف ایک دعا اور دوسری طرف للہ (اللہ کے لیے) کندہ تھا۔ گورنر عراق کے سکوں پر جو ایک ہی سال کے بعد عراق میں ڈھالے گئے تھے "بسم اللہ" اور حجاج کا نام کندہ تھا۔[۹۷] اموی زمانے کے جو سکے اس وقت ملتے ہیں ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس خاندان کے خلفا نے اپنے نام سکوں پر نہیں لکھوائے اس وجہ سے خلیفہ کے بدل جانے پر خود دمشق میں بھی سکوں کی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا۔[۹۸] نئے سکوں کے رائج ہونے کے بعد اس میں کسی قسم کی کمی بیشی کرنا جرم قابل سزا قرار پایا۔ اگرچہ اس غلطی کی سزا کی تعیین پر علمائے اسلام کی مختلف رائیں ہیں۔[۹۹]

جب اقتدار امویوں کے ہاتھوں سے نکل کر عباسیوں تک پہنچا جن کی رگوں میں ایرانی خون دوڑ رہا تھا اور جو تخت خلافت پر بیٹھنے کے لیے ان کے ممنون احسان بھی تھے تو پھر حکومت میں بدویانہ سادگی کے بجائے فارسی شان و شوکت آگئی۔ اب خلیفہ تک ہر شخص کی پہنچ نہیں ہوتی تھی، اس کے ارد گرد افسروں اور وزرا کی بھیڑ رہتی تھی اور وہ ایرانی بادشاہوں کی طرح عیش و عشرت کا عادی ہو گیا تھا۔ عباسیوں کے اقتدار کا زمانہ اتفاق سے وہ تھا جب فتوحات اور مال غنیمت کی آمد کا دور قریب قریب ختم ہو چکا تھا، اور خلیفہ کو اپنے ذاتی خزانے اور پبلک اخراجات کے واسطے دونوں کے لیے اپنے ہی علاقہ کی آمدنی پر بھروسہ کرنا پڑتا تھا۔

ان علاقوں کی اصل اراضیات کو عشری اور خراجی دو حصوں میں تقسیم کیا گیا۔[۱۰۰] یہ تقسیم غالباً ان کی اسلامی فتوحات سے پہلے کی حیثیت کو ذہن میں رکھ کر کی گئی تھی اور

امتیاز کی خاطر یہ قانونی اصطلاحات ان کے واسطے متعین کردی گئی تھیں۔ ان زمینوں کے علاوہ خلیفہ کی ذاتی جائداد کی اراضیات بھی تھیں یہ دراصل پہلے عراق میں ساسانی بادشاہوں کے خاصہ کا علاقہ تھا۔[1] یہ زمینیں عراق میں سلطان ترکی کی اراضی سنیّہ (علاقہ شاہی) کے مماثل تھیں جن کا لگان گورنمنٹ کی مال گذاری کے مقابلہ میں خاص طور سے زیادہ ہوتا تھا یہ زمینیں ان دوسری زمینوں کے ساتھ جن کے مالکان کا فتح کے وقت پتہ نہیں تھا حکومت کی ملکیت ہوگئی تھیں اور انھیں خلیفہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ عباسی زمانے میں شاہی اراضیات کی تمام آمدنی بادشاہ کے خزانہ خاص میں داخل ہوتی تھی۔ ایسی زمینیں زیادہ تر بغداد کے زرخیز مضافاتی علاقہ سواد میں واقع تھیں۔ مقتدر کے زمانہ میں تو ایک خاص دفتر "دیوان الضیاء الخاصۃ" یا "دفتر اراضیات خاصہ" ان زمینوں کے انتظام کے لیے قائم تھا۔[1] زمینوں کی ایک تیسری قسم وہ تھی جسے آل بویہ کے زمانہ میں اور بعض بعض حالات میں اس سے پہلے بھی[1] فوجی خدمات کے صلے میں سپاہیوں کو عطا کی جاتی تھی۔ ان قطاعی (فوجی جاگیر) زمینوں پر خراج دینا پڑتا تھا۔ یہ وہ زمینیں تھیں جو مسلمانوں کے قبضہ کے وقت بے مالک کے پائی گئی تھیں اور اس وجہ سے بیت المال کی ملکیت ہوگئی تھیں۔ سب سے آخر میں غیر مزروعہ یا بنجر زمینوں کا نمبر آتا تھا جنھیں خلیفہ خاص شرائط پر ان لوگوں کو دے دیتا تھا جو اسے جوت بو کر یا کسی دوسرے طریقہ سے آباد کرنا چاہتے تھے۔

خلیفہ کی انتظامی مشغولیتوں کا ایک عمومی نقشہ مورخ ابن الاثیر کے یہاں ملتا ہے جس نے دوسرے عباسی خلیفہ منصور کے حالات میں لکھا ہے کہ وہ مستقل طور سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں مشغول رہتا تھا۔ افسروں کو مناصب عطا کرتا تھا، انھیں برخاست کرتا تھا سرحدوں اور سلطنت کے دور دراز کے علاقوں پر نظر رکھتا تھا۔ سڑکوں کی حفاظت کا انتظام کرتا تھا آمد و خرچ کو نظر میں رکھتا تھا اور رعایا کی عمومی بہبودی کے کاموں کا خیال رکھتا تھا۔[1]

ان تمام فرائض میں مالیہ کے انتظام کو اولیت اور اہمیت دونوں حاصل تھی۔ اگر پہلے صرف اس کی عمومی اہمیت تھی تو آخر میں آکر تو یہ شعبہ دوسرے تمام شعبوں کے لیے ریڑھ کی ہڈی بن گیا تھا۔ اصولی طور سے خلیفہ کی ذاتی جائداد[1] اور بیت المال[1] میں فرق تھا لیکن حقیقتاً چونکہ خلیفہ ہی دونوں کا نگراں تھا اس لیے اس کے نزدیک عملاً ان دونوں کے

درمیان کوئی خاص فرق تھا، اتنا تو کہا ہی جاسکتا ہے کہ خزانہ خاص میں آنے والی آمدنی کا بڑا حصّہ محصولات اور جرمانوں پر مشتمل تھا۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ بتانا مشکل ہو گا کہ خلیفہ ہارون الرشید نے اپنے مرنے کے بعد خزانہ خاص میں کس طرح ۹۰ کروڑ درہم[۱۰۷] چھوڑے۔ اسی طرح مقتدر کے پاس ایک زمانہ میں ۵ لاکھ دینار تھے[۱۰۸] ان کے مورث اعلیٰ منصور کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ وہ ریاست کی ترقی کے لیے چار افسروں کو ضروری سمجھتا تھا یہ لوگ تھے۔ منصف قاضی، ایماندار کوتوال (صاحب الشرطہ) ایک ایسا افسر مال جو "یہ ذہن میں رکھتے ہوئے کہ میں اپنی رعایا کے ہی مال سے امیر بن سکتا ہوں" جبر وظلم کیے بغیر گہری تحقیقات کرے اور ایک افسر برید جو ان سب کے بارے میں صحیح صحیح معلومات مہیا کرتا رہے[۱۰۹] افسر مال کے بارے میں بادشاہ کی مذکورہ بالا رائے جو بریکٹ میں دی گئی ہے 'بیت المال کی ملکیت کی طرف بادشاہ کے رویہ کو بہت اچھی طرح واضح کرتی ہے۔ یہ بات بھی ہمیشہ بادشاہ کے مفاد میں نہیں ہوتی تھی کہ وہ اپنے خزانہ خاص کے ساتھ ساتھ بیت المال کا بھی انچارج رہے۔ لیٹروں کی حیثیت رکھنے والے آل بویہ کی آمد سے کچھ قبل جبکہ خلافت کے تمام صوبے مالی اعتبار سے تباہی میں تھے آمدنی قریب قریب ختم ہو چکی تھی تو خود امیرالمومنین کو اپنی جیب سے پبلک خزانہ میں رقم مہیا کرنی پڑتی تھی۔ جب ایک بار خزانہ خالی ہو گیا تھا تو خلیفہ مقتدر کو مجبور ہو کر اپنی جیب سے ۲ لاکھ دینار دینے پڑے تھے تاکہ ان فوجیوں کی تنخواہ ادا کی جا سکے جو تنخواہ نہ ملنے کے باعث بغاوت پر آمادہ تھے[۱۱۰] اسی طرح ایک بار مشہور وزیر علی بن عیسیٰ نے اپنے انتظام کی جواب دہی کرتے ہوئے کہا تھا کہ پہلے لوگوں کے مقابلے میں اس نے تو خزانہ خاص کے اخراجات کے بیسویں حصے کو بھی خرچ نہیں کیا ہے[۱۱۱]

اس سلسلے میں خلفا کسی خاص ہمدردی کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ تقریباً سب ہی خلفا اپنی رعایا اور خاص طور سے سابقہ وزرا سے اپنے خزانہ کو بھرنے کے لیے جبراً رقم وصول کیا کرتے تھے۔ مثلاً خلیفہ مقتدر کے ایک افسر نے ایک سابقہ وزیر محسن کی بیوہ سے سات لاکھ دینار وصول کر کے خزانہ خاص میں داخل کیے[۱۱۲] کبھی کبھی اس لوٹ کے مال کا ایک حصہ شاہی تجوریوں کے علاوہ بیت المال میں بھی داخل کر دیا جاتا تھا[۱۱۳] اکثر وبیشتر خلفا اپنے برخاست شدہ وزرا سے رقم بھی وصول کرتے تھے اور بس بھر انھیں اذیت بھی پہنچاتے تھے۔ خلیفہ متوکل ظلم و جبر کے ذریعہ رقم وصول کرنے میں خاصا مشہور تھا۔ اس قسم کی سزایابی میں

کوئی بے عزتی نہیں سمجھی جاتی تھی اور اکثر و بیشتر ایسے لوگوں کو دوبارہ اپنا کام سنبھالنے کی اجازت بھی مل جاتی تھی۔[115] ظاہر بات ہے کہ اس قسم کا "سرکاری" استحصال صرف خلیفہ ہی نہیں کرتا رہا ہوگا۔ مثلاً سلطان مسعود غزنوی کے بارے میں معلوم ہے کہ اس نے ایک بار اپنے خزانچی نیال تگین سے جبراً ایک بڑی رقم وصول کی اور اس کے بعد اسے ہندوستان کا گورنر بنا کر بھیج دیا۔[116] تیسری صدی ہجری میں تو خاص طریقہ سے ایک دیوان المُصادرین یا "دفتر سزا یافتگان" قائم تھا جس میں دوسری وزارتوں کی طرح وزرا کا تقرر ہوتا تھا۔[117] اس کی ابتدا غالباً "بیت المال المظالم" (یعنی جبراً وصول کی ہوئی رقموں کے خزانہ) سے ہوئی تھی۔ جسے خلیفہ منصور نے استحصال بالجبر کے الزام میں برخاست شدہ سرکاری عمال کی ضبط شدہ رقوم اور مال واسباب کو جمع کرنے کے لیے قائم کیا تھا۔ اس خزانہ میں ہر چیز پر اس کے مالک کے نام کی چٹ لگی ہوئی تھی تاکہ منصور کی موت کے بعد اسے واپس کیا جا سکے۔[118]

اس زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سرکاری آمدنی کو وصول کرنے کا یہ طریقہ بالکل ہی بے جا تھا کیونکہ اس وقت لوگ سرکاری دفتر کی ملازمت کو دولتمندی کا زینہ سمجھتے تھے۔[119] جن لوگوں سے جبراً رقم وصول کی جاتی تھی وہ موقع مل جانے پر مختلف طریقوں سے اپنا نقصان ان بے چارے کاشتکاروں کی جیب سے پورا کر لیتے تھے جو اصلاً سرکار کے لیے قانونی اور غیر قانونی دونوں ہی قسم کی آمدنی کا ذریعہ تھے۔ امام ابو یوسفؒ نے استحصال کی مختلف قسموں کا ذکر کیا ہے اور خلیفہ کو مشورہ دیا ہے کہ وہ انھیں ختم کرے۔[120] مثلاً افسر مال کاشتکاروں کو مجبور کرتا تھا کہ وہ عمال کی خوراک کا انتظام کرے اور سرکاری استعمال میں آنے والے کاغذ کی قیمت ادا کرے۔ حد یہ ہے کہ کاشتکار ہی سے اس ترازو کا کرایہ وصول کیا جاتا جس پر حکومت کے حصّہ کا غلہ وزن کیا جاتا تھا۔ جب خزانہ میں کوئی شخص سرکاری مطالبات جمع کرتا تو اسے افسروں کو بھی خوش کرنا پڑتا، یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ جب لوگ سرکاری مطالبات میں درہم وغیرہ پیش کرتے تو سرکاری افسر یہ کہہ کر ان سے مزید رقم وصول کرتے کہ ان درہموں کی قیمت گھٹ گئی ہے۔ اگر ٹیکس جمع کرنے والا کچھ چوں چرا کرتا تو پھر اسے رسیوں سے باندھ کر چلچلاتی دھوپ میں ڈال دیا جاتا اور کبھی کبھی اسے جبراً (غالباً ٹکٹکی؛ مصنف کے خیال میں غالباً گردن[121] پر چڑھا دیا جاتا۔

اسلام میں پبلک خزانے کو، جو خلیفہ کے خزانہ خاص سے ممتاز ہوتا ہے، بیت المال کہتے ہیں[۱۲۲] اس اصطلاح سے کوئی خاص بلڈنگ یا جگہ مراد نہیں ہوتی بلکہ اس سے خلیفہ کے ان کاموں کی طرف اشارہ ہوتا ہے جن کے ذریعہ وہ اپنے عمّال کی مدد سے امت مسلمہ کے واسطے جنس و نقد جمع کرتا ہے۔

اصولی طور سے بیت المال کا ذریعہ آمدنی تین ہوتا تھا۔ (۱) فے یعنی مسلمان فوجیوں کے ذریعہ فتح کردہ علاقوں کی آمدنی (۲) مالِ غنیمت، دشمن فوجیوں سے چھینا ہوا مال و اسباب اور (۳) زکوٰۃ۔

(۱) فے: (پانچویں حصّہ کو چھوڑ کر جو خلیفہ کی صواب دید سے خرچ کیا جاتا) بیت المال کی ملکیت تھی۔

(۲) غنیمت: اس کا چار بٹا پانچ میدان جنگ میں مصروف فوجیوں کے درمیان تقسیم کرنے کے لیے تھا۔ بقیہ پانچویں حصّہ کو تین حصّوں میں بانٹا جاتا تھا۔ ایک حصّہ بیت المال میں داخل کر دیا جاتا۔ یہ وہ حصّہ ہے جو آنحضرتؐ کے لیے مخصوص تھا اور آپؐ کے بعد امام کی صواب دید پر مسلمانوں کی عمومی ضروریات پر خرچ کرنے کے لیے مخصوص تھا۔ دوسرا حصّہ بیت المال میں داخل ہونے کے بجائے خاص طور سے آنحضرت صلعم کے اہل خاندان پر لگایا جاتا اور تیسرا حصّہ بیت المال میں بعض خاص مدات کے تحت مثلاً یتیموں، مفلسوں اور مسافروں کی مدد کے لیے جمع کیا جاتا۔

(۳) زکوٰۃ: اس کی دو قسمیں ہیں۔

(الف) ایسی چیزوں کی زکوٰۃ جسے مالک ظاہر نہیں کرتا۔ اس قسم کی زکوٰۃ کو مالک اپنی مرضی کے مطابق خود ہی تقسیم کر سکتا ہے۔

(ب) ایسی چیزوں کی زکوٰۃ جس کی مالیت کو مالک ظاہر کرتا ہے مثلاً زراعتی زمین باغات اور مویشی۔ جب پہلی دو مدوں میں رقم وصول کی جاتی ہے تو اسے عشر لیتے ہیں اور آخری مد میں وصول ہونے والی آمدنی کو زکوٰۃ کہتے ہیں۔ زکوٰۃ کے خرچ کرنے کی مدات کو قرآن میں بالصراحت بیان کر دیا گیا ہے (قرآن ۹/۶۰)۔ اس کی رو سے زکوٰۃ کو مفلسوں اور محتاجوں پر، محصلین زکوٰۃ کی تنخواہوں اور تالیف قلب پر، نیز دشمن کے ہاتھوں گرفتار مسلمان قیدیوں کے فدیہ آزادی اور مقروضوں، مجاہدوں اور مسافروں کی مدد پر

خرچ کیا جائے گا۔"

مال غنیمت کو چھوڑ کر بیت المال کی آمدنی کے بقیہ تینوں ذرائع یعنی خراج، عشر اور زکوٰۃ دارالاسلام میں واقع مسلمانوں، اور ذمیوں کی جائدادوں سے متعلق تھے۔ یہ تمام کی تمام امت مسلمہ کی ملکیت سمجھی جاتی تھیں خواہ ان پر مسلمانوں کا قبضہ ہو یا غیر مسلم ذمیوں کا، کیونکہ اصولاً یہ وہ زمینیں تھیں جنھیں مسلمان فوجوں نے فتح کر کے حاصل کیا تھا۔ روایات کے مطابق حضرت عمرؓ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس قسم کے مفتوحہ علاقوں مثلاً شام و عراق کی زمینوں کو فوجیوں کے درمیان تقسیم کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیا تھا کہ اگر یہ سلسلہ باقی رہا تو پھر آنے والے مسلمانوں کے لیے کچھ باقی نہ رہ جائے گا۔ منقولہ مال غنیمت کی بات دوسری تھی[۱۲۳] اصولاً اس قسم کی زمینوں سے ہونے والی آمدنی کو سرکاری خراج کہتے تھے[۱۲۴] خراج تمام زمینوں کے بجائے صرف دو قسم کی زمینوں پر لگ سکتا تھا۔ ایک تو ان علاقوں کی زمینیں تھیں جہاں کے حکمران جنگ میں شکست کھا کر تخت سے اتارے جا چکے تھے۔ یہ زمینیں فروخت نہیں ہوتی تھیں اور ان پر جو خراج لگتا تھا اس کی حیثیت لگان کی سی تھی جو مالک کے تبدیل مذہب کے بعد بھی باقی رہتا تھا اسی وجہ سے مسلمانوں اور ذمیوں دونوں سے لیا جاتا تھا۔ دوسری قسم وہ تھی جہاں کے حکمران مسلمانوں سے صلح کر لیتے تھے اور ان کی حکومت باقی رہتی تھی۔

یہ دوسری قسم کی اراضیات فروخت ہو سکتی تھیں اور ان پر لگایا ہوا خراج جزیہ کی تعریف میں آتا تھا جو مالک کے تبدیل مذہب کے بعد منسوخ ہو جاتا تھا، کیونکہ جزیہ مسلمانوں سے نہیں بلکہ صرف ذمیوں سے لیا جا سکتا ہے۔[۱۲۶]

امام ابو یوسفؒ نے خراجی زمین کی تعریف ذرا مختلف انداز سے کی ہے۔ ان کے خیال میں وہ تمام غیر عرب علاقے جنھیں فاتح خلیفہ نے شکست خوردہ مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا ہو، نیز وہ غیر عرب علاقے جہاں کے باشندوں نے ذمی بننا قبول کر لیا ہو، خراجی زمین کے تحت آتے ہیں۔ دوسری زمینوں پر ــــ مثلاً ان علاقوں پر جہاں کے لوگ بخوشی یا بجبر مسلمان ہو گئے ہیں وہاں چند مستثنیٰ صورتوں کو چھوڑ کر، خراج کے بجائے عشر لگایا جائے گا۔ یہ بھی طے ہو گیا تھا کہ خراجی زمین کے غیر مسلم مالک جزیہ بھی دیا کریں گے۔

خراج کا مذکورہ بالا نظریہ دوسری صدی ہجری سے پہلے نہیں تھا اس کی رو سے مسلمانوں کو بھی زکوٰۃ کے علاوہ جو تمام مسلمانوں پر فرض تھی، اپنی زمینوں پر خراج ادا کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ شروع زمانے کے مسلمانوں پر خراج نہیں تھا اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب سختی کے ساتھ ان کے اس حکم پر عمل ہوتا تھا کہ کسی عرب مسلمان کو مفتوحہ علاقوں میں زمین نہیں مل سکتی، بیت المال ان علاقوں کے غیر مسلم قابضان زمین سے وصول شدہ ٹیکسوں سے اچھی طرح بھرا ہوا تھا۔ جب اس قاعدہ پر عمل بند ہو گیا تو اس کا اثر بیت المال پر پڑا۔ یہاں تک کہ اموی گورنر حجاج کو مجبور ہو کر حکم دینا پڑا کہ ہر زمیندار کو خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، خراج دینا پڑے گا۔ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۲۰ — ۷۱۷ء) نے اشاعت اسلام کے خیال سے مسلمانوں کو خراج سے مستثنیٰ کر کے سابقہ حکم کو پھر سے منسوخ کر دیا۔ بہر حال جیسا کہ فتح خراسان کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے مسلمانوں اور بیت المال کے درمیان کشمکش کے نتیجہ میں آخرکار یہی فیصلہ کرنا پڑا کہ ہر زمیندار کو بلا تفریق مذہب اپنی زمین پر خراج دینا پڑے گا۔ اس وقت یہ اصول طے کیا گیا کہ دارالاسلام کے ہر باشندہ کو زرعی ٹیکس کی شکل میں خراج دینا پڑے گا۔ ذمیوں کو جزیہ بھی دینا ہوگا۔ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ شروع میں خراج اور جزیہ ہم معنی الفاظ تھے۔ پہلی صدی کے عرب مخطوطات میں صرف جزیہ کا لفظ باج، خراج یا نذرانہ ———— کے عمومی معنوں میں ملتا ہے۔[128] بعد میں جزیہ کو "خراج علی رؤس اہل الذمۃ" (یعنی ذمیوں کے سر کا ٹیکس) کہا گیا۔[129] امام ابو حنیفہؒ نے خراج کے لفظ کو اس کے محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق "کوئی بھی شخص بیک وقت زکوٰۃ اور خراج دونوں کی ادائگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔"[130]

بیت المال کی آمدنی کے مختلف ذرائع میں خراج کو بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ سلطنت اسلامیہ کے مختلف حصوں میں خراج کے مختلف طریقے پائے جاتے تھے، کیونکہ اکثر یہ ہوتا تھا کہ مفتوحہ علاقوں میں زرعی ٹیکس کا جو طریقہ پہلے سے رائج ہوتا تھا اس کو تھوڑی سی رد و بدل کے بعد باقی رکھا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں خلیفہ بھی کبھی کبھی اپنی مرضی کے مطابق ان میں تبدیلیاں کر دیتا تھا۔ مثلاً تاریخوں میں مذکور ہے کہ خلیفہ مامون نے

عراق کی سرزمین سواد کے کاشتکاروں کے لگان کی شرح نصف سے گھٹا کر ۲/۵ (دو بٹے پانچ) کر دی تھی ــــ یعنی تقریباً ۲۰ فی صدی کی چھوٹ دے دی تھی۔[131] ایک دوسرے موقع پر (۲۰۳ھ میں) اس نے شہر رے کے ٹیکس میں ۲ ملین (۲۰ لاکھ) درہم کی معافی دے دی۔[132] جب سات برس کے بعد اہالیان قم نے رے کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے خلیفہ کو خراج کی رقم میں کمی کرنے کی درخواست دی تو مامون نے اسے منظور نہیں کیا۔ اس پر ان لوگوں نے ہر قسم کے ٹیکس دینے سے انکار کر دیا لیکن مامون نے ان پر فوج کشی کر کے ان کے مزاج ٹھنڈے کر دئے اور خراج کی رقم بھی دو ملین سے بڑھا کر سات ملین درہم کر دی۔[133] مالیہ کے نظم و نسق پر خلیفہ کے اقتدار کی ایک دوسری مثال تیسرے عباسی خلیفہ مہدی (۷۷۵–۸۵) کے یہاں ملتی ہے۔ اس کے زمانے تک مزروعہ زمین پر رقبہ کے حساب سے نقد لگان وصول کی جاتی تھی لیکن اس کے وزیر عبداللہ نے اسے سمجھایا کہ اگر وہ رقم کے بجائے کھیت کی پیداوار پر نیز کھجوروں اور دوسرے پھلوں کے باغات پر ــــ (یہ معلوم نہیں کہ نقد یا جنس کی شکل میں) ــــ لگان وصول کرے تو اس کی آمدنی بہت بڑھ جائے گی۔[136]

اگرچہ مرکزی حکومت، جس کا دوسرا نام خلیفہ تھا، ایسے اصلاحی اقدامات کرنے میں سست تھی جس سے عوام کی دشواریاں دور ہوں تاہم ایسا نہیں ہے کہ تاریخ اسلام میں انتظامی اصلاحات کی مثالیں نہ ملتی ہوں۔ خراج ایک ایسا ٹیکس تھا جو فصل کے تیار ہو جانے پر لگتا تھا۔ اور اس کا حساب شمسی سال سے ہوتا ہے۔ سابقہ فارسی علاقوں میں خراج کی وصولی ساسانی نوروز کے دنوں میں کی جاتی تھی جو عموماً اس السرطان کے وقت ۲۱ جون کے لگ بھگ منایا جاتا تھا جب فارس میں جو اور گیہوں کی فصل تیار ہو جاتی تھی۔ لیکن وہاں کا رائج سال حقیقی شمسی سال کے مطابق نہیں تھا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ نوروز آہستہ آہستہ گرمیوں سے کھسک کر موسم بہار میں پہنچ گیا اور ۲۸۲ھ/۸۹۰ء میں نوروز اپنے وقت سے لگ بھگ ۷۰ دن آگے بڑھ گیا اور سرکاری عمال پرانے کلنڈر کے مطابق ہی لگان کا مطالبہ کر رہے تھے جبکہ فصل بھی تیار نہیں ہوئی تھی۔ اس دشواری پر قابو پانے کے لیے خلیفہ معتضد نے اسے ۶۰ دن کے لیے ملتوی کر کے رومی (شامی) کلنڈر کے مطابق ۱۱ حزیران (جون) ادائگی کی تاریخ

مقرر کی۔[135] یہ شمسی کلنڈر[136] تھا۔ اس اصلاح کا اثر مصر کے قبطیوں پر بھی پڑا جو ایرانی نوروز کے حساب سے لگان دے رہے تھے۔[137]

خلیفہ مقتدر کے وزیر، علی ابن عیسٰی کی طرف منسوب ایک اصلاح ایران کے صوبہ فارس سے خصوصی تعلق رکھتی ہے۔ وہاں کے لوگ ایک قدیم قانون سے جو تکملہ کہلاتا تھا سخت پریشانی کے عالم میں مبتلا تھے۔ ساسانیوں کے زمانے سے قاعدہ چلا آرہا تھا کہ پورے علاقہ پر خراج کی رقم بالمقطع تشخیص کردی جاتی تھی۔ اس کے بعد اگر کوئی کاشتکار ٹیکس ادا کیے بغیر کسی دوسرے کم ٹیکس والے علاقے میں بھاگ کر چلا جاتا تھا تو اسکے حصے کا خراج علاقہ کے دوسرے کاشتکاروں سے وصول کیا جاتا تھا اور چونکہ ان کی تشخیص بھی بالعموم زیادہ ہوتی تھی اس لیے کاشتکاروں کو اپنا سامان بیچ کر سرکاری مطالبہ پورا کرنا پڑتا تھا۔ اس معاملے میں لوگوں کو بہت سخت شکایات تھیں آخر کار خلیفہ نے تکملہ کا رواج ختم کردیا لیکن اس نے باغات پر جو ابھی تک ٹیکس سے بری تھے ایک نیا ٹیکس لگا کر خراج کی کمی کو پورا کرلیا۔[138]

دارالخلافہ میں تکملہ کے سلسلے میں ہونے والی تحقیقات کی بعض دلچسپ تفصیلات کتابوں میں باقی رہ گئی ہیں مثلاً کاشتکاروں کا کہنا تھا کہ جب تک ان پر ٹیکس کی تشخیص نہیں ہوجاتی انھیں مجبوراً غلہ کو خراب ہوجانے تک رکھے رہنا پڑتا ہے۔ انھوں نے نمونہ کے طور پر اس قسم کا کچھ غلہ ثبوت میں بھی پیش کیا اور شکایت کی کہ چونکہ اسطرح ان کے غلوں کی قیمت گر جاتی ہے اس لیے انھیں رقم پوری کرنے کے لیے ادھر اُدھر مزدوری کرنی پڑتی ہے اور کبھی کبھی اپنی عورتوں کے سروں کے بال تک بھی فروخت کردینا پڑتا ہے۔ ان کا کہنا یہ بھی تھا کہ دوسری طرف باغ والے ٹیکس سے صاف بچ جاتے ہیں (اس سلسلے میں انھوں نے انجیر، خوبانی، بادام، پستہ وغیرہ کی مثال کو ثبوت کے طور پر پیش کیا) باغ والوں نے یہ عذر پیش کیا کہ انھیں باغات خریدنے میں اپنی رقم لگانی پڑتی ہے اور اگر ان پر ٹیکس لگایا گیا تو پھر ان کا باغوں میں رقم لگانا ہی بے کار ہوگا' انھوں نے یہ بھی کہا کہ خلیفہ مہدی نے باغات کو ٹیکس سے بری رکھا تھا' بہرحال تکملہ دینے والوں کا مقدمہ بہت مضبوط تھا اور خلیفہ نے باغ والوں کے خلاف مذکورہ بالا فیصلہ دے دیا۔[139]

ٹیکس کے معاملات میں نظریہ سازوں کو یکسانیت پیدا کرنے میں خاص لطف آتا تھا۔

انھوں نے بہت ہی مرتب طریقہ سے خراج کی قسمیں گنوائی ہیں، اور ان لوگوں کی نشان دہی کی ہے جن سے خراج لیا جانا چاہیئے اور ساتھ ساتھ خراج کی رقموں کا تعین بھی کیا ہے۔ ماوردی کے بیان کے مطابق[۱۴۰] عراق میں دجلہ و فرات کے زرخیز نشیبی علاقہ (سواد کے بعض حصوں میں خراج کا سابقہ نرخ، ایک جریب (۴۰ مربع ہاتھ) زمین پر ایک قفیز غلہ[۱۴۱] اور ایک درہم ساسانی زمانہ سے چلا آرہا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اسے بدل دیا اور اس علاقے کے عامل کو انھوں پوری زمین کو ناپنے کا حکم دیا پیمائش کے بعد انھوں نے انگور کی بیلوں یا قریب قریب لگے ہوئے پھل دار درختوں پر ۱۰ درہم کھجور کے باغوں پر ۸ درہم، گنے پر ۶ درہم، تپتیا گھاس (CLOVER) پر ۵ درہم، گیہوں پر ۴ درہم اور جو پر ۲ درہم فی جریب خراج مقرر کیا شام میں بھی خراج کے مختلف نرخ تھے اور یہ ہدایات دی گئی تھیں کہ خراج ایک لگے بندھے نرخ سے نہیں لگے گا بلکہ زمین کی پیداوار نیز طریقۂ آبپاشی کو مدنظر رکھتے ہوئے خراج لگایا جائے گا، کیونکہ قدرتی چشموں اور بارش سے سیراب ہونے والی زمینوں کے برعکس جانوروں یا پن چکی کے ذریعہ سینچی جانے والی زمینوں میں زیادہ پیداوار نہیں ہوسکتی[۱۴۲] حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ٹیکس کی باقاعدہ معیاری اسکیم، جس کا رواج چوتھی صدی ہجری میں بھی تھا، شام کے برخلاف، آئندہ بیان کیے جانے والے اسباب کی بنا پر عراق میں وہاں کی حقیقی صورت حال سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی تھی[۱۴۳] ماوردی جس وقت مختلف قسم کی زمینوں کے ٹیکس پر گفتگو کرتے ہیں اس وقت وہ بلاشبہ ان ہی چیزوں کو پیش کرتے ہیں جو ان کے علم میں تھیں، اور جو ایک زمانے سے رائج چلی آرہی تھیں۔ اور ابھی موجودہ زمانے تک باقی بھی رہی ہیں۔ اس وجہ سے انھیں اپنے ذوق کے مطابق مرتب اعداد کو پیش کرنے کا موقع نہیں ملا ہے۔ عشر کی اسکیم کو انھوں نے کہیں زیادہ باقاعدگی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ خراج کی طرح عشر کی ابتدا بھی حضرت عمرؓ کے زمانے سے بتائی جاتی ہے۔ جہاں تک اس کے خرچ کی مدوں کا سوال ہے تو مسلمانوں سے وصول کردہ عشر کو زکوٰۃ کی مدات میں خرچ کیا جاسکتا ہے اور جب یہ ذمیوں یا سابقہ غیر مسلم مالکوں سے وصول کیا جائے گا تو اس کی حیثیت خراج کی سی ہوگی۔ مزید برآں اگر کوئی مسلمان تاجر محصّل عشر کے سامنے حلفیہ بیان دے کہ اس نے زکوٰۃ ادا کردی ہے تو پھر وہ عشر سے مستثنیٰ کردیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عشر اور زکوٰۃ بہت حد تک

ہم پلہ ہیں اور چونکہ مسلمانوں کے علاوہ اور کسی پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے اس لیے کوئی غیر مسلم عشر سے مستثنیٰ نہیں کیا جا سکتا[144]

امام ابو حنیفہ کے بقول لکڑی بیج اور گھاس کو چھوڑ کر زمین کی بقیہ تمام پیداوار پر عشر دینا پڑتا ہے جو تمام اخراجات نکال کر، جس میں مزدوروں کی مزدوری اور جانوروں کا چارہ تک شامل ہے، بقیہ پیداوار پر لگتا ہے[145] اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ٹیکس بالعموم برائے نام مالیت پر لگتا تھا۔ محصل عشر کے سامنے جتنا سامان ہوتا تھا ان سب کی مجموعی قیمت پر عشر وصول کیا جاتا تھا۔ قیمت کا تعین حسب ذیل طریقے سے ہوتا تھا: اگر مالک مسلمان ہوتا تو پھر بازار بھاؤ سے چوتھائی نرخ رکھا جاتا، اگر ذمی ہوتا تو نصف اور دشمن علاقہ کا باشندہ ہوتا تو پھر اس کی قیمت بازار نرخ پر آنکی جاتی۔ دو سو درہم سے کم قیمت کے سامان پر عشر نہیں تھا[146] شہر کے تجار بھلے ہی قانون کے مطابق عشر ادا کرتے رہے ہوں تاہم اس بات میں شبہ ہے کہ کاشتکار بھی اسی طریقہ سے حساب کر کے عشر ادا کرتے رہے ہوں گے جس طرح وہ اپنی مقبوضہ زمین پر خراج دیتے تھے۔ زیادہ قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ متعینہ رقم یا پیداوار کا ایک حصہ اپنے علاقہ کے سردار یا مختار کو دے دیتے ہوں گے اور یہ لوگ اس رقم کو اس شخص کے پاس جمع کرا دیتے رہے ہوں گے جسے عشر جمع کرنے کا اختیار تھا۔ یہ شخص ضروری نہیں تھا کہ گورنمنٹ کا ملازم ہی ہو۔ شروع ہی سے مرکزی حکومت مختلف علاقوں کے ٹیکسوں کی وصول یابی کا حق ایک متعین رقم کے بدلے میں جو پیشگی خزانہ میں جمع کرنی پڑتی تھی، ایجنٹوں کو ٹھیکے پر دے دیتی تھی۔ اس طریقے سے لوگوں نے خوب فائدہ اٹھایا[147] اسی لیے امام ابو یوسفؒ نے خراج کے موضوع پر اپنی کتاب میں خلیفہ ہارون الرشید کو نصیحت کی تھی کہ وہ اس سلسلے کو بند کر دے، کیونکہ جب خراج کی رقم کی میزان صحیح نہیں بیٹھتی تھی تو ایجنٹ کاشتکاروں سے مزید رقم زبردستی وصول کرتا تھا، اکثر و بیشتر اس سلسلے میں ان پر ظلم و ستم بھی کیا جاتا۔ بہرحال امام ابو یوسفؒ اس اسکیم کے خلاف نہیں تھے کہ علاقے کے کسی متدین اور ایماندار شخص کے پاس لوگ اپنا اپنا خراج اور دوسرے ٹیکس جمع کرا دیا کریں اور یہ شخص اس رقم کو گورنمنٹ کے کسی افسر کی معیت میں آ کر بیت المال میں جمع کرانے کا ذمہ دار ہو[148]

مصر میں تو بزنطینی زمانے کی طرح مسلمانوں کے دور میں بھی اجتماعی طور سے ٹیکس جمع کیا جاتا تھا ماہرین سب سے پہلے مختلف اضلاع کی مجموعی پیداوار کا اندازہ لگاتے تھے اس کے بعد گاؤں کے مکھیا کے مشورہ سے یہ طے کرتے تھے کہ فی کس کتنا ٹیکس لگنا چاہیے۔ اس مجموعی رقم کا ایک مناسب حصّہ ہر گاؤں کے تنخواہ داروں اور صنعت گروں کو بھی ادا کرنا پڑتا تھا اور اگر کسی شخص کا حصّہ وصول نہیں ہوتا تھا تو بقیہ سب لوگوں کو مل کر اسے پورا کرنا پڑتا تھا۔[149] اس سلسلے میں ایک فقیہ کی رائے یہ تھی کہ جزیہ[150] دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو وہ جسے انفرادی طور سے ہر ذمی کو ادا کرنا پڑتا ہے اور دوسرے کی ادائگی پورے گاؤں کی مجموعی ذمہ داری ہوتی ہے[151]

ٹیکس کی وصول یابی کو ٹھیکہ پر[152] دینے کا طریقہ عراق میں بھی خاص طور سے اس وقت دوبارہ رائج کیا گیا جب بیت المال میں فنڈ کی کمی ہو گئی[153] مصر میں بھی یہی طریقہ ایک زمانے سے رائج تھا۔ قحط اور دوسرے مصائب کو ذہن میں رکھتے ہوئے عموماً ٹھیکے چار سال کے لیے دیے جاتے تھے، اور اس کے ساتھ ساتھ نئے بند بنانے، یا پرانے کی مرمّت کرنے یا نہر وغیرہ کھودنے پر خراج کی متعینہ شرح میں رعایت کر دی جاتی تھی۔ یہ ٹھیکے دراصل زمینداری (قطاعی) کے طور پر ایک معینہ رقم کے بدلے میں دیے جاتے تھے۔ یہ طریقہ چھٹی صدی ہجری تک باقی رہا۔ اس زمانے میں قطاعی زمینوں سے آنے والی آمدنی بہت حد تک گھٹ گئی۔ اس کے برعکس امرا یا فوجی سرداروں کی امدادی زمینوں سے آمدنی تقریباً دوگنی ہو گئی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قطاعی زمینیں آہستہ آہستہ فوجی جاگیروں میں تبدیل ہو گئیں لیکن اس سے بھی کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا کیونکہ متوقع آمدنی زیادہ دنوں تک باقی نہ رہ سکی[154]

جہاں ٹیکس کی وصولیابی ٹھیکیداروں کے ذریعہ نہیں ہوتی تھی وہاں بھی صوبوں سے وصول ہونے والی خراج، عشر اور زکوٰۃ کی پوری رقم مرکزی بیت المال میں نہیں پہنچتی تھی۔ رقم کی وصول یابی کے بعد اس میں سے پہلے مقامی اخراجات نیز فوجیوں کی تنخواہ کے لیے ایک حصّہ الگ کر لیا جاتا۔[155] اس کے بعد جو کچھ بچتا اسے بیت المال میں بھیج دیا جاتا، چونکہ ٹیکس نقد اور جنس دونوں شکلوں میں وصول کیا جاتا تھا اس لیے ان دونوں ہی کو دارالخلافہ بھیجا جاتا، جہاں خاص اسی کام کے لیے قائم شدہ

"ریونیو آفس" (دفترِ مال) کے رجسٹروں میں ان کا باقاعدہ اندراج ہوتا۔ ہر قسم کی وضعات کے باوجود ایک زمانہ تک بیت المال میں خاصی بڑی رقم پہنچتی رہی۔ اس کا اندازہ ہمیں ہارون رشید کے دورِ حکومت (۱۷۰–۱۹۳ھ ۷۸۶–۸۰۹ء) کے صرف ایک سال کی آمدنی سے جو اتفاق سے کتابوں میں محفوظ رہ گئی ہے بخوبی ہو سکتا ہے[۱۵۶]

I مشرقی صوبے

سوادِ عراق کی زرعی زمینوں سے		۸,۰۷,۸۰,۰۰۰ درہم
سواد سے دوسری مدوں کی آمدنی		۱,۴۸,۰۰,۰۰۰ درہم
ازقسم اشیاء		
نجرانی لبادے	۲۰۰ رطل	
مٹی کے نقشین برتن	۲۴۰ "	
کسکر علاقہ واسط سے		۱,۱۶,۰۰,۰۰۰ درہم
کور دجلہ (علاقہ شط العرب) سے		۲,۰۸,۰۰,۰۰۰ درہم
حُلوان سے		۴۸,۰۰,۰۰۰ درہم
اہواز سے		۲,۵۰,۰۰,۰۰۰ درہم
شکر	۳۰,۰۰۰ رطل	
فارس سے		
سیاہ منقہ	۲۰,۰۰۰ "	
انار اور بہی	۱,۵۰,۰۰۰ "	
پھلوں کا جام اور مربا وغیرہ	۱۵,۰۰۰ "	
عرقِ گلاب	۳۰,۰۰۰ بوتل	
سیرانی پنڈول (کھانے کے قابل)[۱۵۷]	۵۰,۰۰۰ رطل	
ہاشمی منقہ	۳ گر[۱۵۹]	

کرمان سے		۴۲,۰۰,۰۰۰ درہم
یمنی مچھے	۵۰ عدد	
کھجوریں	۲۰,۰۰۰ رطل	
زیرہ	۱۰۰ (غالباً رطل)	
مکران سے		۴۰,۰۰,۰۰۰ درہم
سندھ اور ملحقہ علاقوں سے		۱,۱۵,۰۰,۰۰۰ درہم
کیرخ (کھانے کی کوئی چیز)	۱۰,۰۰,۰۰۰ قفیز	
ہاتھی	۳ عدد	
حشیشی لبادے	۲,۰۰۰ عدد	
کمر پٹکے	۴,۰۰۰	
ہندوستانی الیوے کی لکڑی	۲۵۰ من	
دوسری قسم کے الیوے کی لکڑی	۱۵۰ من	
چپلیں	۱,۰۰۰ جوڑ	
(لونگ اور جائفل اس کے علاوہ تھی)		
سجستان سے		۴۶,۰۰,۰۰۰ درہم
خاص قسم کے لبادے	۳۰۰	
شکر	۲۰,۰۰۰ رطل	
خراسان سے		۲,۸۰,۰۰,۰۰۰ درہم
چاندی کے ڈلے	۲,۰۰۰	
لدّو گھوڑے	۴,۰۰۰	
غلام	۱,۰۰۰	
لبادے	۲۷,۰۰۰	
ہڑ	۳۰۰ رطل	
جوزجان سے		۱,۲۰,۰۰,۰۰۰ درہم
سلک	۱,۰۰۰ مَن	

قومس سے		۱۵,۰۰,۰۰۰ درہم
چاندی کے ڈلے	۲,۰۰۰	
لباس	۷۰	
انار	۴۰,۰۰۰	
طبرستان وغیرہ سے		۶۳,۰۰,۰۰۰ درہم
طبری قالین	۶۰۰	
لباس	۲۰۰	
لبادے	۵۰۰	
رومال	۳۰۰	
شیشے کے برتن	۶۰۰	
رے سے		۱,۲۰,۰۰,۰۰۰ درہم
انار	۱,۰۰,۰۰۰	
آڑو	۱,۰۰۰ رطل	
اصفہان سے		۱,۱۰,۰۰,۰۰۰ درہم
شہد	۲۰,۰۰۰ رطل	
موم	۲۰,۰۰۰ "	
ہمدان وغیرہ سے		۱,۱۸,۰۰,۰۰۰ درہم
عبائیں	۱,۰۰۰ من عدد	
شہد	۲۰,۰۰۰ رطل	
ماہان بصرہ وکوفہ (نہاوند اور دینا ور) سے		۲,۰۰,۰۰,۰۰۰ درہم
شہر ازور وغیرہ سے		۲,۴۰,۰۰,۰۰۰ درہم
موصل وغیرہ سے		۲,۴۰,۰۰,۰۰۰ "
سفید شہد	۲۰,۰۰۰ رطل	
جزیرہ' دیار اور علاقہ فرات سے		۳,۴۰,۰۰,۰۰۰ "
آذر بائیجان سے		۴,۰۰,۰۰۰ "

مد	مقدار	رقم
موقان اور کرخ سے		۳,۰۰,۰۰۰ درہم
جیلان سے		
غلام	۲۰۰ عدد	
بَبر اور طیلسان سے		
شہد (چھتے)	۱۲ ؍؍	
باز	۱۰ ؍؍	
عبائیں	۲۰ ؍؍	
اُرمیہ سے		۱,۳۰,۰۰,۰۰۰ درہم
محفوری قالین	۲۰ ؍؍	
چکن (کارچوب)	۵۸۰ تھان	
نمک	۱۰,۰۰۰ رطل	
طِریخ (نمکین مچھلی)	۱۰,۰۰۰	
باز	۳۰	
خچر	۲۰	

II صوبہ شام ومصر

مد	مقدار	رقم
قِنّسرین اور سرحدی علاقوں سے		۴,۹۰,۰۰۰ دینار
حِمص سے		۳,۲۰,۰۰۰ ؍؍
مُنَقّا	۱,۰۰۰ اونٹ	
دمشق سے		۴,۲۰,۰۰۰ ؍؍
اردن سے		۹۶,۰۰۰ ؍؍
فلسطین سے		۳,۱۰,۰۰۰ ؍؍
شام کی تمام چوکیوں سے		
منقہ	۳,۰۰,۰۰۰ رطل	
مصر سے تنّیس، دمیتا اور الاشمون کی آمدنی کو چھوڑ کر جو اخراجات پورے کرنے کیلیے رکھی جاتی تھی)		۱۹,۲۰,۰۰۰ دینار

۱۶ مغربی صوبے

برقا سے .... ۱۰,۰۰۰,۰۰۰ درہم

افریقہ سے .... ۱۳,۰۰۰,۰۰۰ "

قالین ۱۲۰ عدد

۱۷ عرب

یمن سے دلباددں کے علاوہ ۸,۷۰۰,۰۰۰ دینار

مکہ اور مدینہ سے ۳,۰۰۰,۰۰۰ "

از قسم اجناس جو چیزیں وصول ہوئی تھیں ان کی قیمت ۵۰ لاکھ دینار کے برابر تھی جو ۲۲ درہم فی دینار کے نرخ سے[۱۵۹] ۱۱ کروڑ ۵۵ لاکھ ۳۲ ہزار درہم بنتی ہے۔ نقد وصولیابی کی میزان ۴۰ کروڑ ۴۷ لاکھ ۸۰ ہزار درہم ہے اس طرح نقد اور اجناس کی مجموعی قیمت ملا کر ۵۲ کروڑ ۳ لاکھ ۱۲ ہزار درہم ہوئی[۱۶۰]

یہاں قابل ذکر بات یہ ہے کہ مشرقی صوبوں کی آمدنی جو پہلے فارس کے علاقے کہلاتے تھے اور جہاں چاندی بکثرت ملتی تھی، چاندی کے درہم میں وصول کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس شام و مصر کے سابقہ رومی صوبے، جو عرب سے ملحق تھے، خراج اور دوسرے ٹیکسوں کی رقم سونے کے دینار میں ادا کرتے تھے۔ عباسیوں کے ابتدائی زمانہ میں چاندی کی سرکاری حیثیت تسلیم کی جاتی تھی اور تمام لین دین درہم میں ہوتا تھا۔ مثلاً ہمیں بتایا جاتا ہے کہ بغداد میں منصور کی تعمیر کردہ عمارت پر ۴۸ لاکھ ۳۳ ہزار درہم لگے تھے[۱۶۱] لیکن ہارون رشید کے زمانہ تک پہنچتے پہنچتے خراج اور مال غنیمت کے ذریعہ اتنا زیادہ سونا دارالخلافہ میں آنے لگا کہ بڑی بڑی سرکاری ادائگیاں مثلاً گورنروں اور دوسرے حکام کی تنخواہیں سونے میں ادا کی جانے لگیں۔ تحائف اور تعیشات کی خریداری پر بھی سونا ہی خرچ کیا جانے لگا۔ اس زمانے میں صرف معمولی حکام کی تنخواہیں چاندی کے سکوں میں ادا ہوتی تھیں[۱۶۲] اس طرح چاندی کی حیثیت بسرعت گھٹتی چلی گئی اور اس کی جگہ سونے نے "زر" کی حیثیت اختیار کرلی۔ اس قیمتی دھات کو مستقبل کے لیے محفوظ رکھنے یا اس کے سیلاب کو روکنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ

مقتدر کے دور خلافت (۲۹۵ھ/۹۰۸ء - ۳۲۰ھ/۹۳۲ء) میں خلیفہ اور اس کے امرا کا بے تحاشا خرچ صوبوں کی آمدنی سے پورا نہیں پڑتا تھا اور خزانہ میں مستقل کمی رہنے لگی۔ قاہر اور راضی دو خلفا کے دور کے خاتمہ سے پہلے ہی پہلے خلافت تحت الثریٰ میں پہنچ گئی اور آل بویہ کے زمانے میں چاندی کی حیثیت دوبارہ لوٹ آئی۔

مذکورہ بالا آمدنی کے تخمینہ کا مقابلہ مقتدر کے دور خلافت کے ایک سال (۳۰۶ھ/ ۹۱۹ - ۹۱۸ء) کی آمدنی سے کیا جا سکتا ہے۔ یہ آمدنی مختلف الاقسام منفرق مدّات مثلاً بصرہ اور سواد کی مختلف اراضیات کے ٹیکس، بندرگاہ بصرہ کے جہازوں کی چنگی، بغداد سامرّہ، واسط، بصرہ اور کوفہ کی چک منڈیوں کے ٹیکس، اور دہاں کے ٹکسالوں کی آمدنی، اور بغداد نیز دوسرے شہروں کے ذمیوں کے جزیہ پر مشتمل تھی۔ اس کے علاوہ دارالخلافہ اور دوسرے شہروں میں مختلف قسم کے میونسپل ٹیکس لگائے جاتے تھے۔ کہیں کہیں پر تو یہ ٹیکس مستقلاً لگے ہوئے تھے اور کہیں حسب ضرورت لگائے جاتے تھے۔ جس زمانے میں خلافت دیوالیہ ہو چکی تھی اس وقت خلیفہ کے وزیر بریدی نے بغداد شہر میں لائے جانے والے گیہوں کے ہر کرّ پر[۱۴۴] ۷۰ درہم کا ایک ٹیکس لگایا تھا۔ اسی طرح بشمول تیل وزن سے بکنے والی ہر چیز پر بھاری چنگی دینی پڑی تھی[۱۴۵] بویہ سلطان عضدالدولہ نے سواد عراق کے خراج میں ۱۰ فی صد کا اضافہ کرنے کے علاوہ چند نئے ٹیکس لگائے مثلاً وہ آٹا چکی کی آمدنی اور نخاس میں گھوڑوں، گدھوں اور اونٹوں کی فروخت پر ٹیکس وصول کرتا تھا۔ اس نے خاص طور سے ایک دفتر چراگاہوں اور زکوٰۃ کی آمدنی کا حساب رکھنے کے لیے قائم کیا تھا۔ ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں بغداد کے سوتی اور ریشمی کپڑوں کے کارخانوں کی پیداوار پر ایک نیا عشری ٹیکس لگایا گیا جس کے نتیجہ میں شہر میں فساد ہو گیا اور بغداد کے حمودی محل کو بلوائیوں نے جلا کر خاک کر دیا۔ فساد پر اس وقت قابو پایا جا سکا جب حکومت کی طرف سے یہ یقین دہانی کرائی گئی کہ ٹیکس سوتی کپڑے پر نہیں بلکہ صرف ریشمی کپڑے پر رہے گا۔ شہر کے دونوں حصوں میں نقارچیوں کے ذریعہ اس کا اعلان کرایا گیا اور تھان کے ہر گز پر ادائگی ٹیکس کی مہر لگانے کے لیے اور سیر اور انسپکٹر مقرر کیے گئے اور ایک دفتر خاص اس کام کے لیے کھول دیا گیا جو

"عمید الجیوش کے آخری دنوں" تک باقی رہا[166]

کبھی کبھی کسی خاص مقصد کے لیے بھی ٹیکس لگایا جاتا تھا مثلاً خلیفہ مسترشد نے ۵۱۷ھ / ۱۱۲۳ء میں شاہی محلات کے ارد گرد ایک فصیل بنوانے کے لیے بغداد سے برآمد ہونے والی تمام اشیا پر ایک مخصوص ٹیکس لگایا تھا۔ اس سے لوگوں میں عام طور سے اتنی ناراضگی پھیلی کہ اسے منسوخ کر دیا گیا اور جتنی رقم وصول ہو چکی تھی وہ واپس کر دی گئی[167] مسترشد کے مورث منصور نے کوفہ میں ایک ایسی ہی فصیل بنوانے کے لیے وہاں کے ہر مرد پر ۴۰ درہم فی کس کے حساب سے ایک ٹیکس لگایا تھا۔ اس نے پہلے ہر شخص کو شاہی خزانہ سے ۵، ۵ درہم تقسیم کیے تھے اس طرح اس نے پورے شہر کی آبادی کا اندازہ لگا لیا، شعرائے "مردم شماری" کے اس طریقہ پر گیت بھی لکھے تھے[168] دسویں صدی عیسوی میں بندرگاہ جدہ سے درآمد ہونے والے گیہوں، کپڑے، اون اور زعفران پر اور برآمد کیے جانے والے غلاموں پر ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ اسی طرح مختلف ناکوں پر چنگیاں قائم تھیں۔ مقامی تجار کا اندازہ تھا کہ ان کی دولت کا تیسرا حصہ شاہی خزانہ میں چلا جاتا ہے[169] خراج کے برعکس جو زمین اور زرعی پیداوار پر سالانہ وصول کیا جاتا تھا، دوسرے ٹیکسوں کو جنھیں مکوس کہتے تھے مصر میں ہر ماہ وصول کیا جاتا تھا۔ اسی لیے انھیں ہلالی (ماہوار) کہتے تھے۔ صلاح الدین ایوبی کے زمانہ تک جس نے انھیں ناجائز سمجھ کر منسوخ کر دیا، مکوس بیت المال کی آمدنی کا ایک مستقل ذریعہ تھے[170]

فقہا کے ناجائز قرار دینے کی بنا پر منسوخ کیے جانے تک وہ جائدادیں بھی بیت المال کی آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ تھیں جنھیں لاوارث ہونے کی بنا پر بحق سرکار ضبط کر لیا جاتا تھا۔ جب کوئی شخص مرجاتا تو قرآن میں مذکور ورثا (۴:۱۲) میں سے جتنے وارث زندہ موجود ہوتے انھیں معینہ حصہ دیا جاتا اس کے بعد جو رقم بچ جاتی وہ سب کی سب بیت المال میں داخل کر لی جاتی، اس رقم کا حساب کتاب رکھنے کے لیے ایک خاص دفتر قائم کیا گیا تھا جسے دیوان المواریث الحشریہ کہتے تھے۔ اصولاً بیت المال غیر مسلموں کا وارث نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ شرعاً مسلمان اور کافر باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔ بہر حال معتضد کے دور حکومت میں اس دفتر کو بند کر دیا گیا اور اس کے وزیر ابن الفرات نے صوبوں کے گورنروں کے پاس ایک گشتی مراسلہ بھیج کر

اس ٹیکس کو اس بنا پر منسوخ کر دیا کہ قرآن، سنت یا اجماع ائمہ میں سے کسی بھی ذریعہ سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ بیت المال بھی کسی مرحوم مسلمان کا وارث ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد سے جائداد کا اگر کوئی حصّہ کسی وارث کے نہ ہونے کی بنا پر باقی رہ جاتا تو اُسے مرحوم شخص کے خونی رشتہ داروں کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا تھا۔[۱۲۱]

ایسی مدات جن پر سرکاری روپیہ خرچ ہوتا اول تو بہت ہی کم تھیں اور جو تھیں بھی ان میں وقت اور حالات کے تحت تبدیلیاں ہوتی رہتی تھیں۔ شروع ہی سے بیت المال کی رقم کا ایک بہت بڑا حصّہ محلات کی تعمیر، اس کی دیکھ بھال اور شاہی حرم اور حرم کے نوکر چاکروں پر لگتا رہا ہے اسی مد میں ہم فنکاروں کی اس بھیڑ کو بھی رکھ سکتے ہیں جو دربار شاہی میں انعام و اکرام کی امید پر پابندی سے حاضری دیا کرتی تھی۔ ان کے علاوہ ہاشمیوں کی بالعموم غیر مطمئن رہنے والی ایک بڑی تعداد تھی جو آنحضرت اور خلیفہ سے رشتہ داری کی بنیاد پر پابندی کے ساتھ بیت المال سے وظیفہ پاتی تھی۔ یہ وظیفہ از خود جاری نہیں ہوتا تھا، بلکہ انھیں اس کے لیے شاہی حکم نامہ (شق)، حاصل کرنا پڑتا تھا جسے خلیفہ کبھی کبھی منسوخ بھی کر دیتا تھا۔[۱۲۲]

شاہی محل کی مختلف مدات میں لگنے والی بڑی بڑی رقموں کا وہ حصّہ جو شاہی محافظ دستہ کی تنخواہوں پر خرچ ہوتا ان دنوں میں نسبتاً کم رہتا تھا جب خلیفہ ذاتی طور سے مضبوط ہوا کرتا تھا۔ لیکن تیسری صدی کی ابتدا ہی میں جب خلیفہ کی کمزوریاں ظاہر ہونے لگیں تو معتصم (۲۱۸-۲۷ھ = ۸۳۳-۸۴۲ء) نے ترک، بربر اور دوسرے بھاڑے کے سپاہیوں پر مشتمل ایک شاہی محافظ دستہ رکھنے کی بنیاد ڈالی اور دیکھتے ہی دیکھتے مد کے تحت خرچ ہونے والی رقم کہیں سے کہیں جا پہنچی۔ ۲۵۲ھ/۸۶۶ء میں صرف دارالخلافہ کے دستہ پر جو عارضی طور سے اس وقت سامرہ میں تھا ۲ کروڑ دینار خرچ آیا تھا۔ یہ رقم پورے ممالک محروسہ کے دو برس خراج کے برابر تھی[۱۲۳] اس خرچ کے لیے سرکاری حکام کی گردنیں دبا کر رقم وصول کی جاتی تھی اور کبھی کبھی دولتمند شہریوں سے بھی اسی طرح رقم وصول کی جاتی تھی جس طرح خلیفہ امین نے بغداد کے پہلے محاصرہ کے موقع پر تاجروں اور دوسرے لوگوں سے فوجیوں کی ضروریات پوری

کرنے کے لیے زبردستی رقم وصول کی تھی۔

بیت المال کے خرچ کی مدات کا اندازہ کرنے کے لیے ۳۰۶ھ/۹۱۸-۹۱۹ء کے میزانیہ کے گوشوارہ پر ایک نظر ڈال لینا کافی ہوگا جو اپنی عجیب و غریب تفصیلات کے ساتھ کتابوں میں باقی رہ گیا ہے[174] سرکاری اخراجات کی اہم مدات حسب ذیل ہیں۔

مکہ اور مدینہ نیز حج کے راستوں کا خرچ[175]	۲,۱۵,۴۶۲½ دینار
سرحدی چوکیوں کا خرچ	۴,۹۱,۴۶۵ "
سلطنت کے قاضیوں (ججوں) کی تنخواہیں	۵۶,۵۴۹ "
سلطنت کے پولس اور دوسرے انتظامی افسران	۲۴,۴۳۹ "
محکمہ اطلاعات (برید) کے افسران	۷۴,۴۳۹ "

یہ اور اسی قسم کی دوسری سرکاری مدوں میں خرچ ہونے والی رقموں کی میزان ۱۰ لاکھ دینار سے بھی کم تھی اس کے برعکس شاہی محل اور شاہی دفاتر کے چھوٹے افسران اور مرکزی حفاظتی پولس وغیرہ پر تقریباً ڈیڑھ کروڑ (۱۴ا½ ملین) کی رقم خرچ ہوتی تھی[176]

بیت المال میں آنے والی رقموں اور دوسری آمدنیوں کا حساب کتاب "دفتر خراج" میں رہتا تھا۔ ابتدا میں اس دفتر کا کام صرف سواد و عراق کی زرخیز زمینوں کی آمدنی کا حساب رکھنا تھا، بعد میں خلیفہ معتضد کے زمانہ (۲۷۹/۸۹۲ــ۲۸۹/۹۰۲) میں اگرچہ اسے "دفتر سواد" کہا جانے لگا۔ لیکن اس کے باوجود دور دراز کے علاقوں کا اس دفتر سے تعلق تھا، یہ دفتر سرکاری خزانہ کا عام حساب کتاب رکھنے کے علاوہ خاص طور سے مختلف علاقوں کے ٹیکس کے مطالبات کو وصول کرنے اور ان کی آمد و خرچ کا حساب رکھنے کا ذمہ دار تھا[177] اس دفتر کے ساتھ ایک دفتر اخراجات (دیوان النفقات) بھی تھا جس کی حیثیت دراصل دفتر نظامت محلات شاہی کی سی تھی۔

مہدی کے دور حکومت (۷۷۵-۷۸۵) میں حساب کتاب کے تمام دفاتر صرف ایک وزیر کی نگرانی میں رہتے تھے لیکن آگے چل کر اس کے زمانہ میں یہ ضرورت

محسوس کی جانے لگی کہ شعبہ جاتی حساب کتاب کے لیے الگ الگ دفاتر (دیوان الازمۃ) قائم کیے جائیں جو مختلف افسروں کے تحت ہوں اور ان سب کی نگرانی کے لیے ایک ناظم کا تقرر کیا جائے[178] اس وقت سے یہ قاعدہ مقرر ہو گیا کہ ہر ایسے سرکاری دفتر میں جہاں مالی لین دین ہوتا ہو ایک افسر کے ماتحت الگ سے نگرانی (زمام) کا ایک شعبہ قائم کیا جائے[179] اس طرح دیوان الخراج میں ایک نیا دیوان زمام الخراج بنایا گیا[180] جہاں لگان اور لگانی زمینوں کا حساب کتاب رکھا جاتا تھا۔[181] اسی طرح " دیوان نفقات" میں "دیوان زمام النفقات" قائم کیا گیا۔[182] اسی قسم کا ایک دفتر مصر میں بھی تھا جہاں ہر دفتر کے ناظم اپنے اپنے حسابات متولی یا صدر کونسل کے سامنے پیش کرتے تھے جو تمام دفاتر کا مشترکہ ناظم ہوتا تھا۔[183]

بغداد میں خلیفہ کی اپنی ضروریات کے مطابق بعض نئے نئے دفاتر قائم ہوئے[184] جن میں اہم ترین " دفتر محکمہ فوج" تھا جو فوجی بھرتی اور فوجیوں کی تنخواہوں کا ذمہ دار تھا۔ اس دفتر کی بقا در اصل حکمراں خلیفہ اور اس کے وزیر کی ذات پر منحصر تھی۔ وزیر کے بارے میں ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

بانی بغداد خلیفہ منصور کے دور خلافت میں جو چھوٹے موٹے محکمے تھے ان میں، مہر (الخاتم)، سفارت خفیہ کا غذات (کتابۃ الرسائل السرّ)، شاہی جائداد، اور "مصارف" کے محکمے شامل تھے۔ ان میں سے سب کے سب اس وقت تک باقاعدہ محکمہ ("دیوان") کی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ بعد کے زمانہ میں اگرچہ مختلف قسم کے بہت سارے دفاتر قائم ہو گئے تھے لیکن سب کے سب اس قابل نہ تھے کہ آزادانہ طور سے اپنی انتظامی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ خلیفہ معتقد نے، جو باصلاحیت انتظام کار کی حیثیت سے مشہور ہے؛ ان سب کو ایک مرکزی دفتر " دیوان الدار" (محکمہ محل) میں مدغم کر دیا جو حسب ذیل تین شعبوں پر مشتمل تھا (الف) دیوان المشرق؛ مشرقی صوبوں کے مسائل سے متعلق شعبہ، جو مہدی کے زمانہ سے چلا آ رہا تھا[185] (ب) دیوان المغرب؛ مغربی صوبوں سے متعلق محکمہ اور (ج) دیوان السّواد یا دیوان الخراج، جس کا کام اس کے نام سے ظاہر ہو رہا ہے[186] دفتری انتظام کی یہ حد بندی کچھ زیادہ قابل اطمینان ثابت نہ ہوئی۔ بہر حال اس طریقہ سے

تنخواہوں اور سرکاری مناسب کے خواہشمندوں کو بہت مایوسی ہوئی ۔ خلیفہ مقتدر (۲۹۵/۹۰۸ـ ۳۲۰/۹۳۲ء) کے دور خلافت میں اس کے وزیر علی ابن عیسیٰ نے جب محکموں کی نئی تنظیم کی تو تقریباً ۱۲ محکموں میں تقررات کیے گئے جن میں سے ایک "محکمہ محل" تھا، اور اس کے تینوں شعبوں کو باقاعدہ الگ الگ محکموں کی حیثیت دے دی گئی تھی۔[۱۸۷]

جہاں تک مختلف محکموں کے سربراہوں کی تنخواہ کا تعلق ہے وہ عہد عباسی کی ابتدا میں خاصی معقول اور واجبی تھیں مثلاً گورنروں اور محکموں کے سربراہوں کو وہی ۳۰۰ درہم ماہوار تنخواہ ملتی تھی جو اموی زمانہ سے ملی آرہی تھی۔[۱۸۸] تقریباً ۱½ سو برس بعد خلیفہ مقتدر کے زمانہ میں سب سے زیادہ تنخواہ پانے والا وزیر دیوان سواد کا انچارج تھا جسے ویسے تو ۱۱ ہزار درہم ماہوار تنخواہ ملتی تھی لیکن کچھ دنوں کے لیے یہ رقم گھٹا کر ۵ ہزار درہم کر دی گئی تھی ۔ چھوٹے افسروں کو ۱۰۰ دینار (۲۲۰۰ درہم) پر مطمئن ہونا پڑتا تھا۔[۱۸۹] یہ تمام تنخواہیں بیت المال سے ادا ہوتی تھیں چونکہ یہ تمام لوگ امت مسلمہ کی خدمت میں لگے تھے اس لیے ان کی خدمت کرنا تمام مسلمانوں کی مشترکہ ذمہ داری تھی۔[۱۹۰] لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کبھی کبھی ان کی تنخواہیں کسی ایک خاص صوبہ کی آمدنی سے ادا کی جاتی تھیں۔[۱۹۱]

شاہی فرامین کے اجرا کا محکمہ کسی نہ کسی نام سے ہمیشہ باقی رہا۔ ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں کہ اموی زمانہ میں اسے محکمہ مہر (دیوان الخاتم) کہتے تھے۔ چونکہ اس محکمہ میں لوگوں کی درخواستوں پر خلیفہ کے فیصلوں (توقیع) کو اس کے سکرٹری تحریری شکل میں منضبط کیا کرتے تھے اس لیے عباسیوں کے زمانے میں اسے عام طور سے محکمہ توقیع کہا جانے لگا۔[۱۹۲] کبھی کبھی خلیفہ خود درخواستوں پر اپنے قلم سے توقیع (فیصلہ) لکھ کر اپنے دستخط کر دیتا، اس لیے ایک زمانہ میں شاہی دستخط کو لوگ توقیع کہنے لگے۔ اس محکمہ کے طریق کار کا پتہ بھی اس موقع پر چلتا ہے جب خلیفہ معتضد نے خراج کی واجب الادا تاریخ کو کچھ دنوں کے لیے ملتوی کرنے کا حکم دیا تھا۔ خلیفہ کے سامنے جب التوا کی درخواست پیش ہوئی تو اس نے کاتب (سکرٹری) کو اپنا فیصلہ بتایا جس نے درخواست ہی کے اوپر بہت ہی خوشخط لکھ کر خلیفہ کے سامنے دستخط کے لیے پیش کیا۔

اس کے بعد وہ درخواست متعلقہ محکمہ کے حاکم کے پاس بھیج دی گئی جس نے اس کا باقاعدہ ریکارڈ رکھنے کے لیے کئی ایک نقلیں تیار کرائیں (جن میں سے ایک نقل کو فائل میں رکھ لیا گیا) پھر ان پر شاہی مہر اور نشان (MOTTO) لگا کر ہر صوبے کے گورنروں اور دوسرے متعلقہ حکام کے پاس گشتی مراسلہ کی طرح بھیج دیا گیا۔[۱۹۳] جب کبھی خلیفہ کا سکرٹری کوئی ایسا شخص ہو جاتا جسے سیاست یا ریشہ دوانیوں کی چاٹ لگی ہوتی تو پھر صوبہ کے گورنروں اور دوسرے محکموں پر اس دفتر کا اثر بہت زیادہ بڑھ جاتا۔ اسی وجہ سے کبھی کبھی اسے "محکمہ برائے فیصلہ و نگرانی گورنران" ("دیوان التوقیع والتتبع علی العمال")، کہا جاتا تھا۔[۱۹۴]

ان تمام محکموں کی پشت پر وزیر کی شخصیت ہوتی تھی جو اپنے عہدہ کی بنا پر خلیفہ کے بہت ہی قریب ہوتا تھا۔ اس منصب کی ابتدا خلیفہ کے کاتب (سکرٹری) اور مشیر کی حیثیت سے ہوتی تھی اور اس کا پتہ ہمیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانہ میں بھی ملتا ہے۔ آپؐ اور عباسیوں سے پہلے کے تمام خلفا کوئی نہ کوئی راز داں (کاتب) اپنے ساتھ ضرور رکھتے تھے اور ضرورت کے وقت ان لوگوں سے مشورے کیا کرتے تھے جن کے عقل اور تجربہ پر بھروسہ کیا جا سکتا تھا۔ عباسیوں کے زمانہ میں ایرانی اثرات کے تحت وزارت کا باقاعدہ ایک محکمہ قائم ہو گیا تھا جس میں پہلا تقرر ابو سلمہ "وزیر اہل بیت" کا ہوا۔[۱۹۵] خلیفہ اور خود وزیر کی شخصیتوں کے پیش نظر اس عہدہ کی اہمیت گھٹتی بڑھتی رہتی تھی۔ منصور اور مہدی کے ایسے مضبوط خلفا پورا کام وزیر کے سپرد کر دینے کے باوجود اپنا اقتدار باقی رکھتے تھے۔ اس کے برعکس ہارون رشید نے، جو کسی خاص صلاحیت کا حامل نہ ہونے کے باوجود ہر چیز پر اپنا تسلّط قائم رکھنے کا خواہش مند تھا، پہلے تو اپنے مشہور برامکہ وزرا کو پورے اختیارات سونپ دیے پھر خاصے ظالمانہ طریقے سے انھیں واپس لے لیا۔ وزارت کے عہدہ پر تقرر ہمیشہ صلاحیتوں کی بنا پر نہیں ہوتا تھا کیوں کہ اس کی مثالیں بھی موجود ہیں کہ حریص خلفا روپیہ لے کر وزیر مقرر کیا کرتے تھے۔ مثلاً مہدی کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے ایک درباری کے مشورہ سے ایک لاکھ دینار قبول کر کے یعقوب بن داؤد کو اپنا وزیر مقرر کیا تھا۔[۱۹۶]

شروع کے باصلاحیت خلفا بالعموم وزیر اور محکموں کے سربراہ الگ الگ اشخاص کو مقرر کیا کرتے تھے۔ بعض مواقع پر جیسا کہ مہدی کے زمانہ میں ہوا' خود وزیر ہی ایک یا زیادہ محکموں کا انچارج ہوتا تھا۔[۱۹۷] اور جب کبھی وہ وزارت سے برطرف کر دیا جاتا تو دوسرے محکمے اس کے پاس باقی رہ جاتے۔[۱۹۸] مقتدر کے ہنگامہ خیز زمانے میں وزیر کا تقرر تو خلیفہ کے ہاتھوں ہوتا تھا مگر دوسرے محکموں کے سربراہ کو خود وزیر مقرر کرتا تھا۔[۱۹۹] مثلاً وزیر ابن خاقان نے مختلف محکموں کے سربراہوں کا تقرر کرنے کے علاوہ خود ہی ان کے مدارج بھی طے کیے۔[۲۰۰] عام طور سے ایک اچھا وزیر سلطنت کے تمام کاموں کی دیکھ بھال کرتا۔[۲۰۱] حتٰی کہ سرحدی اضلاع کا انتظام اور صوبوں کے حکام کی کارگزاریوں پر بھی اس کی نظر رہتی تھی۔ علاوہ ازیں چوتھی صدی ہجری میں گورنمنٹ کے افسر اعلیٰ کی حیثیت سے عراق کا مرکزی صوبہ وزیر کی نگرانی میں تھا۔ اپنے اہم سرکاری منصب اور سرپرستی کے اختیارات کے باعث اس وقت کا وزیر آج کل کے وزیر اعظم کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن اکثر و بیشتر وزراء اپنے فرائض کو پوری طرح ادا نہیں کرتے تھے اور رشوتیں لے کر نالائق لوگوں کا مختلف عہدوں پر تقرر کر دیا کرتے تھے جن کی صلاحیت صرف اتنی ہوتی تھی کہ بوقت ضرورت مطلوبہ رقم مہیا کر دیا کریں۔ اگرچہ خلافت کے درمیانی زمانے میں وزرا اچھی خاصی تنخواہیں پاتے تھے جو نقد اور کبھی کبھی جاگیر پر مشتمل ہوتی تھی اس کے باوجود وہ لوگ اپنی گذر اوقات کے لیے صرف تنخواہ کی آمدنی پر بھروسہ نہیں کرتے تھے۔[۲۰۲]

خلافت کے تنزل کے زمانے میں جبکہ خلیفہ پورے طور سے سلاطین بویہ کے اختیار میں آ گیا تھا وزارت کا عہدہ عارضی طور سے منسوخ کر دیا گیا۔ سب سے پہلے خلیفہ راضی کے زمانہ میں وزیر کے ہاتھوں سے تمام اختیارات نکل کر امیر الامرا کے پاس پہنچ گئے۔[۲۰۳] آل بویہ کے زمانہ میں ان کا کوئی افسر اعلیٰ حقیقی وزیر ہوتا تھا اور خلیفہ کا وزیر جس کی حیثیت اس وقت اس کے پرائیوٹ سکرٹری سے زیادہ نہ تھی رئیس الروسا کہلاتا تھا۔ جب سلجوقیوں کے زمانہ میں خلافت دوبارہ کسی حد تک زندہ ہوئی تو وزیر کو بھی اس کی اپنی سابقہ حیثیت حاصل ہو گئی۔

اب ہم خلیفہ کے تیسرے انتظامی فرض یعنی عدل و انتظام سے بحث کریں گے۔

اسلام سے قبل ہر قبیلہ اپنے یہاں اس بنا پر امن و امان برقرار رکھتا تھا کہ اسے قبائلی قانون اخلاق کو توڑنے والوں کے خلاف قصاص لینے یا انھیں برادری باہر کر دینے کا اختیار حاصل تھا۔[۱۲۰] باہری حملوں سے دفاع کے لیے یہ تسلیم شدہ قاعدہ تھا کہ کسی ایک ممبر پر بھی اگر ظلم ہوگا تو پورا قبیلہ اس کا انتقام لینے کے لیے اٹھ کھڑا ہوگا۔ اسی وجہ سے لوگ خون بہاتے ہوئے گھبراتے تھے کہ ان کا پورا قبیلہ خوں ریزی میں ملوث ہو جائے گا۔ مکہ میں قبائل قریش نے حِلف الفضول کے نام سے باہم ایک معاہدہ کر رکھا تھا جس کی رو سے حِلف کے تمام ممبر کسی پڑوسی قبیلہ پر ہونے والے ظلم کے خلاف کھڑے ہو جاتے تھے اور اس بات پر نظر رکھتے تھے کہ کوئی شخص خواہ وہ مقامی ہو یا مسافر، غلام ہو یا آزاد، اپنے حق سے محروم نہ رہنے پائے۔[۱۲۰]

ہم دیکھ چکے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح اپنے منشور مدینہ کے ذریعہ نہ صرف قدیم نظام کی بنیادی خصوصیات کو دوام بخشا بلکہ آپ نے جرم کی سزا کو پہلے سے کہیں زیادہ یقینی بنا کر قانون پسندوں کے ہاتھوں کو مضبوط کر دیا اب یہ پوری امت کی ذمہ داری تھی کہ وہ مظلوم یا اس کی طرف سے انتقام لینے والے کے سامنے اس شخص کو حاضر کر دے جس نے ذاتی دشمنی یا کسی خاص مقصد کے تحت اس پر ظلم کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ غلط کاروں کے رشتہ داروں پر بھی یہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی۔ اس منشور نے قدیم نظام میں یہ تبدیلی بھی پیدا کی کہ اب صرف اصل مجرم ہی سے انتقام لیا جا سکتا تھا اس کے خاندان کے ہر ایرے غیرے کو سزا نہیں مل سکتی تھی۔ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ انتقام کے نام پر امت میں مستقل خوں ریزی کا سلسلہ نہ قائم ہونے پائے۔ لیکن خون کے بدلے کا حق اب بھی امت کے باہر ہی رہا۔ کیونکہ کسی شخص کے خلاف غلطی کرنے والے کو امت خود سزا نہیں دے سکتی تھی، بدلہ لینا صرف فرد کا حق تھا۔ ظالم کو سزا دینا یا نہ دینا مظلوم یا اس کے ولی ہی کے ہاتھ میں تھا، اسے اختیار تھا کہ ملزم کو سزا دے یا اسے خون بہا لے کر معاف کر دے۔

اسلام کا قانون بھی یہی کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص قتل کے الزام میں امام (خلیفہ) کے سامنے لایا جائے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو پھر امام ایسے شخص کو مقتول کے

ولی کے سپرد کردے گا جسے یہ حق ہوگا کہ اسے قتل کردے یا معاف کردے۔ اگر قاتل نے خود ہی اپنے قتل کا اقرار کرلیا ہو جب بھی یہی حکم ہے[206] اسی طرح ان دوسرے جرموں کا بھی حال ہے جن کا انتقام لیا جا سکتا ہے، یا جن پر حدود یا تعزیرات کا نفاذ ہوسکتا ہے۔ کسی کو زخمی کر دینے کی صورت میں بھی اسی طرح مظلوم کو بدلہ لینے یا معاف کردینے کا حق ہے۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ جرم کی سزا ملنے سے پہلے پہلے ملزم کو فیصلہ کے لیے امام (خلیفہ) یا اس کے نائب کے سامنے لانا ضروری تھا۔ مظلوم یا اس کے ولی کو ہر صورت میں براہ راست بدلہ لے لینے کا حق حاصل نہیں تھا۔ حد یہ کہ امام کے فیصلہ کے بعد بھی بعض حالات ـــــ مثلاً سر کے زخم کی صورت میں[207] فرد کو انتقام لینے سے روک دیا جاتا تھا۔ اس وقت امت، امام یا اس کے نائب کی شکل میں مداخلت کرتی تھی۔ ایسی صورت میں ملزم مظلوم کو جرمانہ ادا کرتا تھا اس کے علاوہ اسے زدوکوب کیا جاتا تھا اور اس وقت تک اسے قید میں رکھا جاتا جب تک کہ اس کی ندامت اور شرمساری پوری طرح ظاہر نہ ہوجاتی[208] اس بات کا پتہ چلانا ضروری تھا کہ کیا ملزم نے کسی متعینہ شخص کے خلاف بالقصد جرم کیا ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے رہزنی کی تو یہی گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس نے کسی خاص مناسبت سے اپنے شکار کا انتخاب نہیں کیا بلکہ اتفاق سے وہ خاص شخص پھنس گیا ہے۔ ایسی صورت میں صرف امام ہی ملزم کو سزا دے سکتا ہے[209] اس قسم کی مثالیں پبلک کے اختیارات کی نشاندہی کرتی ہیں اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انتقام کا حق ہمیشہ مظلوم کے ہاتھ میں نہیں رہتا ہے۔ بہرحال نظریاتی طور سے قانون میں مذکور سزاؤں کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے طے کیا ہے کہ ان کی وجہ سے ہر انسان اوامر و نواہی کا خیال رکھے[210] یہ بات اسلام کی عام روح کے مطابق ہے، جہاں صرف اللہ ہی سیاسی اور روحانی دونوں دنیاؤں کا مالک ہے۔ یہ نظریہ اسلام سے قبل کے رائج نظام عدل میں ایک بالکل ہی نیا اضافہ تھا۔

اسلام کی آمد کے بعد مملکت اسلامیہ کے اندرونی نظم ونسق کی ذمہ داری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے خلفا پر تھی۔ جیسے جیسے سلطنت بڑھتی گئی انتظامی

ذمہ داریوں میں دوسرے وزرا اور صوبوں کے گورنر بھی شریک ہوتے گئے لیکن رعایا کی جان و مال کی حفاظت کی اصل ذمہ داری حلقہ کے نائبین پر تھی یا ان لوگوں پر جنھیں اس کام کے لیے مقرر کیا جاتا تھا۔ ہر شہر میں ایک سردار یا "مکھیا" ہوتا تھا جس کے سر امن و امان کی ذمہ داری ہوتی تھی اور کبھی کبھی اسے سرکاری مطالبات بھی وصول کرنے پڑتے تھے۔ بغداد کے ہر محلہ میں ایک مکھیا ہوتا تھا جس کی ذمہ داری تھی کہ وہ اپنے علاقے کے واقعات سے پوری طرح باخبر رہے۔ اور وہ موجودہ زمانے کے اپنے مماثل عہدہ دار "مختار" کی طرح سرکار میں مطلوب مجرموں کو پکڑنے پر بھی مامور تھا۔ جب کبھی کوئی بڑا ہنگامہ ہو جاتا، یا ان چھوٹے افسروں کے ہاتھوں سے معاملہ آگے بڑھ جاتا تو پھر فوج حالات پر قابو پانے کے لیے میدان میں آجاتی۔

خلیفہ اپنی ذاتی حفاظت کی خاطر مرکز میں ہمیشہ فوج کا ایک دستہ رکھتا تھا۔ شروع شروع میں تو یہ دستہ بہترین عرب قبائلیوں پر مشتمل ہوتا تھا جن کی فوج میں اکثریت تھی۔ بعد میں غیر ملکی کرائے کے سپاہی (جو عموماً ترک یا شمالی افریقہ کے ہوتے تھے) اس دستے میں رکھے جانے لگے تاکہ وہ مقامی سازشوں کے اثرات سے محفوظ رہیں، اور صرف اپنے آقا کے وفادار رہیں۔ یہ لوگ شُرطہ[211] کہلاتے تھے اور عام طور سے دارالخلافہ میں امن و امان برقرار رکھنے کے ذمہ دار ہوتے تھے۔ ایک وقت ایسا بھی آیا جب شُرطہ نے بنیادی طور سے پولس فورس کی حیثیت اختیار کر لی۔ مثلاً مقتدر کے ہنگامہ خیز زمانے میں شاہی خازن مونس نے دارالخلافہ بغداد میں ۹ ہزار سواروں اور پیادوں کے ذریعہ امن و امان باقی رکھا۔[212] صوبوں کے دارالحکومت اور اس قسم کے دوسرے بڑے شہروں میں جہاں گورنر اور دوسرے اعلیٰ حکام رہا کرتے تھے، شرطہ پولس تعینات رہتی تھی۔ چھوٹے شہروں میں "معونہ" پولس رہتی تھی جس کے فرائض بادشاہ یا اس کے نمائندوں کی حفاظت کے علاوہ شرطہ ہی کے مثل تھے۔ اس کے انچارج کو صاحب الشرطہ یا صاحب المعونہ کہتے تھے مصر میں اسے والی کہا جاتا تھا۔ مقریزی کے بقول[213] شہر میں ضبط و نظم قائم رکھنا اور بدمعاشوں کو قابو میں رکھنے کے لیے راتوں کو گشت کرنا اس کے فرائض میں داخل تھا۔

اس کے فرائض میں یہ بات بھی داخل تھی کہ اپنے ماتحتوں سے روزآنہ کی رپورٹ حاصل کرے اور اسے مرتب کر کے سلطان کی خدمت میں پیش کرے[214] غرضیکہ ابن خلدون کے بقول صاحب الشرطہ کا تعلق قانون سے تھا۔[215] اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ جرم کو مٹائے، اگر کوئی جرم ہو جائے تو اس کی تحقیقات کرے، اور مجرموں کو سزائیں دے[216] اس خاص محکمہ کی ابتدا مصنف کے بقول ان علاقوں میں ہوئی جہاں کے لوگ ایک طرح سے خلیفہ کے اقتدار کو گویا بھول گئے تھے اور "مظالم" (شکایات) کی تحقیقات اور اس پر نظر ثانی کرنے کا کام سلطان کے سر پر آپڑا تھا، خواہ خلیفہ کی طرف سے اسے اس کی اجازت رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ ان حالات میں نظم و نسق کی ذمہ داریاں صاحب الشرطہ اور قاضی کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں۔ اول الذکر سیاسی قانون (یعنی عرف یا ہر ملک کے رواجی قانون) کا پابند تھا۔ یہ قانون ریاست کی فلاح و بہبود کے پیش نظر شرعی قانون کے ساتھ ساتھ چلتا تھا جس کے دائرہ اختیار میں صرف مذہبی امور آتے تھے اور جس کی بنیاد قرآن اور دوسرے ماخذ فقہ پر قائم تھی۔ قاضی کے فرائض دوسرے تھے مثلاً وہ ان لوگوں کو مناسب سزائیں دیتا تھا جو شریعت کی خلاف ورزی کرتے تھے۔

قاضی یا شرعی عدالتوں کے معمولی ججوں کے مقابلے میں صاحب الشرطہ کو زیادہ اختیارات حاصل تھے۔ اول الذکر کو اپنی عدالت سے باہر جا کر جرموں یا شکایتوں کی تحقیقات کرنے کا حق حاصل نہیں تھا۔ نہ ہی وہ ملزم کو اقبال جرم پر مجبور کر سکتا تھا۔ علاوہ ازیں قاضی اپنی عدالت کے حدود میں آنے والے جرموں (مثلاً چوری یا زناکاری کی باقاعدہ شکایت وصول ہونے کے بعد ہی بندھے ٹکے قاعدوں کے اندر رہتے ہوئے کوئی قدم اٹھا سکتا تھا۔[217] اس کے برعکس پولس افسر[218] اور صوبہ کی فوج کے کمانڈر اپنے ماتحتوں کی رپورٹ کی بنیاد پر جرم کے الزام میں ملوث لوگوں کے خلاف قدم اٹھا سکتے تھے۔ انھیں اس بات کی اجازت تھی کہ وہ شبہ کی صورت میں ملزم کی پچھلی زندگی کے ریکارڈ کو سامنے رکھیں۔ اور اقبال جرم کرانے کے لیے اس پر سختی کریں اور اسے حوالات میں بند رکھیں[219]۔ وہ عادی مجرموں کو یا ایسے لوگوں کو جن کے جرم سے پوری امت پریشان ہو، عمر قید کی سزا دے سکتے تھے۔ وہ

ذمی غیر مسلموں کی گواہی کے ساتھ ساتھ ان لوگوں کی گواہی بھی قبول کر سکتے تھے جن کی گواہیاں قاضی کی عدالت میں قابل قبول نہ ہوتیں[220] اس کے علاوہ وہ ان تمام معاملات کی شکایات کو سن سکتے تھے جن کی باقاعدہ سزائیں مقرر ہیں۔[221] صاحب الشرطہ کی جگہ عموماً انھیں لوگوں کو دی جاتی تھی جو اپنے ظلم وستم اور بے باکی کے لیے شہرت رکھتے تھے۔ اس قسم کی ایک انتہائی مثال ہمیں عبدالرحمٰن ابن عبید کی زندگی میں نظر آتی ہے جسے اموی خلیفہ عبدالملک کے گورنر عراق حجاج (وفات ۹۰/۷۱۴ء) نے کوفہ کا پولس افسر مقرر کیا تھا۔ ایک معاصر عبدالرحمان کے بارے میں کہتا ہے:

"میں نے اس کے ایسا کوئی دوسرا صاحب الشرطہ نہیں دیکھا۔ اس نے قرض کے علاوہ کسی دوسرے جرم میں کبھی کسی کو قید نہیں کیا۔ جب اس کے سامنے کسی جرم میں ماخوذ کوئی نقیب (محلہ کا چودھری) لایا جاتا تو وہ اسے ایک نوکیلے اوزار (منقبہ) سے چھید ڈالتا۔ اگر کوئی گورکن اس کے سامنے پیش ہوتا تو وہ ایک قبر کھودوا کر اسے اس میں دفن کرتا۔ اگر ملزم نے کسی شخص کو دھاردار ہتھیار سے دھمکایا یا اس پر حملہ کیا ہوتا تو پھر وہ اس کا ہاتھ کاٹ ڈالتا۔ اگر ملزم نے کسی بھرے پُرے گھر کو جلایا ہوتا تو پھر وہ اسے زندہ جلانے کا حکم دے دیتا۔ اگر اس پر ڈکیتی کا الزام ہوتا تو جب جرم ثابت نہ ہونے کی صورت میں بھی وہ اسے تین سو کوڑوں کی سزا دیتا' مہینوں تو ملزم حوالات میں اس کے سامنے پیش ہونے کے انتظار میں پڑے رہتے تھے۔ حجاج نے (اس کے کاموں سے خوش ہوکر) کوفہ کے علاوہ بصرہ کی پولس کا انتظام بھی اس کے سپرد کر دیا تھا۔"[222]

اسلامی ریاست کے مذہبی اور سیاسی کردار کو پیش نظر رکھتے ہوئے نفاذ قانون کے لیے محتسب کا تقرر بہت ضروری تھا۔ محتسب کو بنیادی طور سے اس بات پر نظر رکھنی پڑتی تھی کہ لوگ پورے طور سے اسلامی احکام کی پیروی کر رہے ہیں یا نہیں[223] اس کا تقرر خلیفہ یا وزیر کی طرف سے ہوتا تھا اور دوسرے سرکاری حکام کی طرح اسے بھی مسلمان' آزاد اور اچھے کردار کا ہونا ضروری تھا۔ عام طور سے اس جگہ پر کسی فقیہ کو مقرر کیا جاتا تھا۔ اور وہ پولس کے متعینہ کاموں کے علاوہ حاکم فوجداری (مجسٹریٹ) کے فرائض بھی ادا کرنا تھا اس سلسلے میں

اس کی حیثیت قاضی اور ناظر المظالم[۲۲۴] کے بیچ تھی لیکن عہدہ اور اختیارات کو دیکھتے ہوئے وہ ان دونوں سے چھوٹا ہوتا تھا۔[۲۲۵] بعض معاملات میں وہ اپنے فرائض میں قاضی کے مساوی ہوتا تھا' کیونکہ دونوں ہی کو شکایات پر غور کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ ویسے محتسب کے دائرہ کار میں خاص طور سے غلط اوزان اور پیمانے' تجارتی دھوکہ دہی اور نا ادائگی قرض کے معاملات آتے تھے۔ ان مواقع پر بھی اگر مسئلہ میں کوئی شک وشبہ نہ ہو تو اسے صرف سرسری سماعت کا حق حاصل تھا۔ لیکن اگر شہادتوں کی چھان بین ضروری ہوتی یا حلف اٹھوانے کی ضرورت ہوتی تو پھر مقدمہ قاضی کی عدالت میں منتقل کر دیا جاتا۔ بنیادی طور سے محتسب کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ لوگوں کی طرف سے شکایتوں کا انتظار کیے بغیر خود یہ دیکھتا رہے کہ لوگ صحیح راستے پر چل رہے ہیں یا نہیں۔ اسے اس پر نظر رکھنی پڑتی تھی کہ مسلمان جمعہ کی نماز سے پہلوتہی نہ کریں۔ اور جس علاقے میں چالیس مسلمان ہوں وہاں کے لوگ مل کر جمعہ کی نماز قائم کریں ہاں اگر کسی محلے میں زیادہ مسلمان ہوتے اور ان میں ایک ساتھ نماز پڑھنے کے سوال پر باہمی اختلاف ہوتا تو پھر محتسب کے دائرہ اختیار پر گفتگو کی جا سکتی تھی۔ (اس سلسلے میں محتسب کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ اذان پر اصرار کرے اور مؤذن کا ان مسائل میں امتحان لے جن کا علم اس کے لیے ضروری ہے۔)[۲۲۶] اس کے فرائض میں یہ بات داخل نہیں تھی کہ وہ ہر مسلمان کو پنج وقتہ نماز کے لیے مسجد میں آنے پر اصرار کرے' ہاں جو لوگ مسجد میں نہ آنے کی عادت ڈال لیں ان سے محتسب پوچھ گچھ کر سکتا تھا ۔ اس صورت میں بھی وہ قصوروار کو صرف نصیحت فضیحت ہی کر سکتا تھا۔ جہاں تک خود مسجدوں کا تعلق ہے تو اگر وہ کسی کی نجی نگرانی میں نہ ہوتیں تو پھر محتسب' ان کی مرمت اور دیکھ بھال کے لیے حکومت کو متوجہ کرتا۔ اس کے علاوہ وہ مذہبی قوانین کو توڑنے والوں پر بھی نظر رکھتا تھا۔ مثلاً رمضان کے دنوں میں کھلم کھلا کھانے پینے والوں کو روکنا اس کے فرائض میں داخل تھا' لیکن کوئی کاروائی کرنے سے پہلے اسے اس بات کا اطمینان کر لینا ضروری تھا کہ اس کے پاس کھانے پینے کا کوئی معقول عذر نہیں ہے۔[۲۲۷] اسے یہ بھی دیکھنا پڑتا تھا کہ مطلقہ اور بیوہ عورتیں عدت کے پوری ہونے کے قبل نکاح نہ کرنے

پائیں اور قابل نکاح لڑکیوں کی شادی ان کے کفو میں کرانے کی بھی اسے کوشش کرنی ہوتی۔

اسلامی عقائد اور مسلمانوں کی روحانی ترقی پر بھی محتسب کو نظر رکھنی پڑتی تھی۔ اس لیے اگر وہ کسی غیر فقیہ کو بظاہر لوگوں کو گمراہ کرنے کی خاطر قانونی مسائل میں غیر معمولی دلچسپی لیتے دیکھتا تو تحقیقات کے بعد اسے اس مشغلہ سے روک سکتا تھا۔ اسی طرح اگر وہ کسی تھیالوجی (الٰہیات، علم کلام) کے طالب علم کو اجماع کے خلاف عقائد کی ترویج کرتے پاتا تو اسے روکنے کا اسے اختیار تھا۔ اگر وہ اپنی حرکت سے باز آجاتا تو ٹھیک تھا ورنہ پھر یہ بادشاہ کی ذمہ داری تھی کہ وہ محتسب کی رپورٹ پر غلط عقائد کو پھیلنے سے روکے۔ محتسب اسکولوں کا بھی معائنہ کیا کرتا تھا۔ جس کا مقصد اسکول کے تعلیمی کردار کا معائنہ کرنے سے کہیں زیادہ یہ دیکھنا ہوتا تھا کہ اساتذہ لڑکوں کو بے تحاشا جسمانی سزا تو نہیں دیتے۔[۲۲۸]

محتسب کی توجہ کا خاصا بڑا حصہ قومی اخلاق کی دیکھ بھال کے لیے وقف تھا۔ وہ اس بات پر نظر رکھتا تھا کہ لوگ کھلے بندوں عورتوں کے ساتھ میل ملاپ نہ رکھیں اگر کوئی شخص شراب پی کر نشہ کی حالت میں سڑکوں پر گھومتا نظر آتا تو اس کی سرزنش کرنا بھی محتسب ہی کا کام تھا۔ اگر مجرم مسلمان ہوتا تو پھر محتسب اسے سزا دیتا اور اس کی شراب کو زمین پر بہا دیتا۔[۲۲۹] لیکن اگر وہ کوئی ذمی ہوتا تو اسے ہدایت کی جاتی کہ وہ آئندہ ایسا کام نہیں کرے گا۔ شریعت کی رو سے موسیقی کے ممنوع آلات بھی محتسب کے حدود میں آتے تھے اور اسے کھلونوں اور کھیل کود کی دوسری چیزوں پر بھی نظر رکھنی پڑتی تھی، کیونکہ اگرچہ شریعت میں ان کی بظاہر ممانعت نہیں ہے[۲۳۰] بایں ہمہ ان کے اسباب جرم بن جانے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً گڑیوں سے اگرچہ بچوں میں مادرانہ جذبات کے پیدا کرنے میں مدد ملتی ہے لیکن اس میں اندیشہ یہ ہے کہ بچیاں قبل از وقت شادی شدہ عورتوں کے انداز اختیار کرلیں یا ان میں بتوں کی جھلک دیکھنے لگیں۔[۲۳۱]

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مذکورہ بالا غلطیاں اسی وقت قابل سزا تھیں جب انھیں برسر عام کیا جائے۔ محتسب کو گھر کے اندر تاک جھانک کرنے کی اجازت نہیں تھی۔

بازاروں اور دوسری عوامی جگہوں پر اسے ہر قسم کی دھوکہ دہی اور جعل و فریب کو روکنے کا پورا اختیار حاصل تھا۔ تجارتی بدمعاملگی تو خاص طور سے اس کے حدود میں آتی تھی، اور بازار میں تمام دوکانداروں اور کاریگروں پر اسے نظر رکھنی پڑتی تھی جس کے لیے اس کے نائبین ہر روز بازار کا گشت کیا کرتے تھے۔[۲۲۲] لوگوں نے محتسب کی ہدایات کے لیے ایسی کتابیں بھی لکھی ہیں جن میں دوکانداروں کی مختلف چال بازیوں اور ترکیبوں کو بیان کیا گیا ہے۔[۲۲۳] سود کے مسئلہ میں وہ صرف اس وقت کچھ کر سکتا تھا جب ادھار سودے پر سود لینے دینے کی بات چل رہی ہوتی کیونکہ اس قسم کے سود کو تمام فقہا متفقہ طور سے ناجائز کہتے ہیں، لیکن اگر سود کو نقد رقم پر ادا کیا جاتا جس کے مواقع بہت ہی کم آتے تھے تو پھر محتسب اس میں دخل نہیں دے سکتا تھا کیوں کہ اس کے جائز یا ناجائز ہونے میں اختلاف رائے تھا۔ غلاموں اور جانوروں پر بھی محتسب کو نظر رکھنی پڑتی تھی کہ ان کے مالک انھیں بھوکا نہ رکھیں اور سکت سے زیادہ ان سے کام نہ لیں۔[۲۲۴]

محتسب کے ذمہ جو بہت سارے مختلف قسم کے فرائض تھے ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق اخلاقیات یا مذہبی احکامات کے بجائے پبلک کے آرام سے تھا۔ مثلاً شہروں میں پینے کے پانی کے ذخائر اگر خراب ہوتے، یا اگر وہاں غریب مسافروں کے لیے کوئی انتظام نہ ہوتا، یا کسی دیوار کے گرنے کا خطرہ ہوتا تو پھر اگر سرکاری خزانہ میں گنجائش نہ ہوتی تو محتسب شہر والوں کو ان چیزوں کی درستگی پر مجبور کر سکتا تھا۔ اگر وہ شہر سرحد پر واقع ہوتا جہاں دیوار کے گر جانے سے مملکت اسلامیہ کے تحفظ کو خطرہ لاحق ہو سکتا تھا تو پھر گورنر وہاں سے ہجرت کو ممنوع قرار دے سکتا تھا اور علاقے کے تمام امرا اور صاحب حیثیت لوگوں کو امداد کے لیے بلا سکتا تھا۔ لیکن یہ فرض محتسب کا تھا کہ وہ اس قسم کے واقعات کو حکومت کے علم میں لائے اور صاحب حیثیت لوگوں کی امداد حاصل کرے۔ اگر کوئی شخص مکان یا کوئی اور عمارت خواہ وہ مسجد ہی کیوں نہ ہو تعمیر کر سکتا تھا تو پھر یہ دیکھنا محتسب کی ذمہ داری تھی کہ وہ عمارت شاہراہ عام پر۔ چاہے وہ کتنی ہی چوڑی کیوں نہ ہو۔۔۔ نہ آرہی ہو۔ اگر کوئی حصہ سڑک پر آجاتا تو اسے گروا دینا محتسب کے فرائض میں داخل تھا۔ محتسب کو

اس بات پر بھی نظر رکھنی پڑتی تھی کہ کوئی شخص اپنا مکان[۲۳۵] کسی دوسرے مسلمان کے مکان سے اتنا اونچا نہ بنائے کہ اس کے گھر کی بے پردگی ہو[۲۳۶] اور کسی گھر کا پرنالہ یا نابدان اس طریقہ سے نہ بنا ہو کہ جاڑے اور گرمیوں کے موسم میں سڑک پر چلنے والوں کے لیے مصیبت کا سامان بن جائے[۲۳۷] راستہ چلنے والوں کی بھیڑ بھاڑ کو قابو میں رکھنا اور انھیں قرینہ سے چلنے کی ہدایت کرنا بھی محتسب کا کام تھا۔ وہ لوگوں کی آمدورفت کے پیش نظر شہر کے بازاروں کی تنگ گلیوں میں تاجروں کو سامان اتارنے سے روک سکتا تھا[۲۳۸] اسی طرح وہ لکڑی کے گٹھے یا گھاس یا کوئی دوسری ناپسندیدہ چیز لادے ہوئے جانوروں کو بازاروں میں آنے سے روک سکتا تھا کیونکہ ان سے چلنے والوں کے کپڑے پھٹ سکتے یا خراب ہو سکتے تھے۔ وہ اس بات پر بھی نظر رکھتا تھا کہ دوکاندار اپنی اپنی جگہوں کو صاف ستھرا رکھیں[۲۳۹]

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ صاحب الشرطہ اور محتسب کے فرائض میں خلاف قانون کاموں سے باخبر رہنا اور ان کی تحقیقات کر کے مجرموں کو سزائیں دینا تھا۔ درمیانی مرحلہ یعنی الزام کا فیصلہ کرنا اور جرم ثابت ہو جانے پر سزا تجویز کرنا قاضی کا کام تھا۔ اصولی طور سے قانونی میدان میں قاضی کو پورا اختیار حاصل تھا۔ خلیفہ بھی قانونی طور سے پوری مملکت اسلامیہ کا جج ہوتا تھا[۲۴۰] وہ جھگڑوں کا فیصلہ کرتا اور انصاف و انتقام کی خاطر شاکی فریق اپنی شکایت اصولاً اسی کی خدمت میں پیش کرتا۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شروع کے خلفا مقدمات کی سماعت کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ وہ پہلے شخص بتائے جاتے ہیں جنھوں نے اپنی مدد کے لیے قاضیوں کے تقرر کیے[۲۴۱] کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مدینہ، کوفہ اور بصرہ میں ججوں کا تقرر کیا تھا۔ لیکن اموی دور میں ہشام اور ولید دوم کے زمانے میں قاضیوں کا تقرر خلیفہ کے بجائے عراق کا گورنر کرتا تھا۔ یہ کوئی راز کی بات نہیں ہے کہ صوبجاتی گورنر اپنی مرضی سے قاضیوں کا تقرر کرتے، انھیں ترقی دیتے اور برخاست کرتے[۲۴۲] اگرچہ خلافت عباسیہ کے شروع زمانہ میں خلیفہ منصور نے قاضیوں کے تقرر و برخاستگی کا اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا[۲۴۳] لیکن بعد میں گورنروں اور وزیروں[۲۴۴] نے بھی اپنے اپنے قاضی مقرر کرنے شروع کر دیے تھے، جن کے اختیارات خلیفہ کے مقرر کردہ قاضی کے مساوی

ہوتے تھے۔ بہرحال خلیفہ یا اس کے نمائندے کے پروانہ تقرری کے بغیر کسی قاضی کی کوئی سرکاری حیثیت نہیں ہوتی تھی۔[۲۴۵] ایک بار جب پروانہ مل جاتا تھا تو پھر قاضی اپنے کو تمام دوسرے ملازمین سے آزاد سمجھتا تھا۔ اس کی مثال ہمیں اس واقعہ میں ملتی ہے کہ ایک بار مامون (۱۹۸ — ۲۱۸ھ) کے دور خلافت میں بَرید (سیکرٹ سروس) کے ایک ایجنٹ نے مصر میں قاضی کے ساتھ اس کی عدالت میں بیٹھنے کی کوشش کی تو قاضی نے اسے آگاہ کیا کہ یہ دراصل امیرالمومنین کی عدالت ہے اور اس کی اجازت کے بغیر کوئی دوسرا شخص انصاف کی کرسی پر نہیں بیٹھ سکتا۔[۲۴۶]

خلافت اسلامیہ کے اہم شہروں میں ایک بڑا قاضی ہوتا تھا جسے بغداد، قاہرہ اور مشرقی خلافت کے دوسرے شہروں میں قاضی القضاۃ کہتے تھے۔[۲۴۷] شمالی افریقہ اور اسپین میں اسے قاضی الجماعۃ کہا جاتا تھا۔[۲۴۸] اسپین کے ابتدائی دور میں جبکہ اس عہدہ پر مقرر ہونے والے عموماً فوج سے تعلق رکھتے تھے، اسے قاضی الجند یا فوج کا قاضی کہا جاتا تھا۔ شمالی افریقہ میں وہ قاضی عسکر کے نام سے جانا جاتا تھا، اس کے حدود، فوجی علاقہ تک محدود تھے اور دارالخلافہ کو چھوڑ کر تمام فوجی چھاؤنیوں پر اس کا اختیار ہوتا تھا۔[۲۴۹]

مصر میں فاطمیوں کے زمانہ میں خلیفہ بالعموم اپنے ایک نمائندے کے ہاتھ میں عدلیہ کا پورا اختیار دے دیتا تھا، اسے قاضی القضاۃ کہتے تھے اور اس کا بڑا رتبہ ہوتا تھا۔ جب ریاست میں اصل اختیار وزیر کے ہاتھ میں آ گیا جس کے زیر اثر فوج بھی ہوتی تھی[۲۵۰] تو قاضی القضاۃ کا تقرر وہ خود کرنے لگا۔[۲۵۱] ابن خلدون کے زمانے (۱۳۲۲ — ۱۴۰۶) میں مصر کی مسجد سیرین (CAIRENE) میں میں چاروں مذاہب فقہ کو تسلیم کیا جاتا تھا اور جامع الازہر میں ایک قاضی القضاۃ رہا کرتا تھا۔ لیکن چونکہ ملک میں شوافع کی اکثریت تھی اس لیے شافعی قاضی کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔[۲۵۲]

قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مرد ہو۔ کیونکہ عورتیں سرکاری فرائض کے ادا کرنے کی اہل نہیں ہیں[۲۵۳] علاوہ ازیں بالغ اور آزاد ہو ورنہ وہ اپنے فیصلوں کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا۔ مذہباً قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے کیونکہ مسلمانوں کے معاملات

کے فیصلے کے لیے غیر مسلموں کو حکم نہیں بنایا جا سکتا۔ امام ابو حنیفہ کی رائے میں ایک غیر مسلم اپنے اہل مذہب کے لیے جج مقرر ہو سکتا ہے۔ قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ بہترین سمجھ بوجھ اور بصیرت رکھتا ہو، نیز اس کی بصارت و سماعت درست ہو[۲۵۴] اور وہ بہتر کردار کا حامل ہو۔

یہ بھی ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ اکثر مواقع پر عجی اور دوسرے عہدوں پر لوگوں کا تقرر کسی ذاتی تعلق یا مالی مفاد کے پیش نظر ہوتا تھا[۲۵۵] اور امام ابو حنیفہ ایسے صاحب کردار لوگ قاضی بننے کو توہین سمجھتے تھے[۲۵۶] اگر ہم واقعات اور طنز و تعریض کو کوئی درجہ دیں تو درحقیقت اسلام کے عدالتی نظام کا معیار قانون کی کتابوں کے مطابق اعلیٰ درجہ کا نہیں رہا ہے۔ جاحظ نے ایک طنزیہ کہانی میں عدالت کے چھوٹے بڑے ہر شخص کے کردار کو خراب دکھایا ہے[۲۵۷] حتیٰ کہ ہارون الرشید کے قاضی امام ابو یوسف نے اپنے زمانے کے قاضیوں کے بارے میں یہ شکایت کی تھی کہ وہ لوگ ایمانداری سے اپنے فرائض پورے نہیں کرتے[۲۵۸] کتب فقہ کی رو سے ایک قاضی اپنے بے ایمان پیش رو کے مقدمہ کی سماعت کر سکتا ہے کیونکہ اس کا حلف اس کی بے قصوری کی ضمانت ہے[۲۵۹]

قاضی کے لیے جو اصولی شرائط ہیں ان میں ایک اہم شرط یہ ہے کہ اسے فقہ کے چاروں اصول یا ماخذ قانون سے پوری واقفیت ہونی چاہئے کیونکہ اپنی اس واقفیت کی بنا پر وہ اجتہاد سے کام لے سکتا ہے اور اس کے سامنے جو مقدمہ ہو اس کے بارے میں مختلف فقہی آرا کو سامنے رکھ کر کوئی ایک رائے دے سکتا ہے[۲۶۰]۔ اگر دوران فیصلہ اسے قرآن یا حدیث میں واضح احکامات نہ ملیں تو پھر وہ اپنے علم اور تجربہ کی بنا پر قیاس سے کام لے کر فیصلہ کر سکتا ہے[۲۶۱]

قاضی کا دائرہ اختیار عام بھی ہے اور محدود بھی۔[۲۶۲] عمومی اختیارات کی رو سے وہ قضیوں کا تصفیہ یا تو فریقین کے درمیان قانونی دفعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ثالثی کے ذریعہ، یا پھر باقاعدہ مقدمہ کی سماعت کر کے شہادتوں یا اقرار حلفی کی بنا پر عدالتی فیصلہ کے ذریعہ کرے گا۔ بہرحال قاضی کا بنیادی منصب یہی تھا۔[۲۶۳] وقت کے ساتھ ساتھ دوسرے کام بھی اس کے سپرد ہوتے گئے۔ مثلاً ایسے لوگوں کی جائداد کی مستقل دیکھ بھال جو پاگل پن، نابالغیت یا دیوالیہ پن کے باعث

خود اس کی نگرانی نہیں کر سکتے تھے۔ اوقاف کا انتظام، وصیتوں کی جائز شرائط کی تکمیل، نکاح کی خواہش مند کنواری لڑکیوں کو ان کے کفو میں بیاہنا۔[۲۶۴] حدود شرعی قائم کرنا،[۲۶۵] اپنے علاقہ کو دیکھتے رہنا کہ کوئی شخص سڑکوں پر تعمیر کے ذریعہ رکاوٹ نہ پیدا کرے۔ اور پبلک مقامات پر قبضہ نہ کرنے پائے۔

قاضی کو خراج سے کوئی تعلق نہیں ہے جو فوجی افسران کے حدود میں آتا ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر زکوٰۃ کا جمع کرنے والا کوئی شخص مقرر نہیں کیا گیا ہے تو پھر اس کا جمع کرنا اور اسے متعینہ مدوں میں خرچ کرنا قاضی کے فرائض میں داخل ہے۔ ایک دوسری رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کے فرائض بہت ہی عام ہوں جب بھی اسے ٹیکسوں کی وصولی سے الگ رہنا چاہیئے کیونکہ ان کا تعلق بیت المال سے ہے جسے خلیفہ ہی پر چھوڑ دینا چاہیئے۔

قاضی کے محدود اختیارات یہ ہیں کہ اسے شہادتوں کی بنا پر نہیں بلکہ صرف اقرار کی بنا پر فیصلہ کا اختیار حاصل ہو۔ یا وہ قرض کا مقدمہ تو دیکھ سکتا ہو لیکن نکاح نہ کرا سکتا ہو یا اسے عشر کے سلسلے میں جائداد کو آنکنے کا حق نہ ہو۔ اس طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پورے شہر کے بجائے اس کا صرف کوئی ایک حصہ قاضی کے حدود اختیار میں آتا ہو، جیسے دریائے دجلہ کے صرف ایک کنارے کا شہر بغداد۔

اسلام کے ابتدائی زمانے میں عملاً قاضی کا تقرر صرف چند بڑے شہروں میں ہوا کرتا تھا، کیونکہ وہیں عرب مسلمانوں کی قابل ذکر آبادی تھی۔ خاصے بڑے عرصہ تک غیر مسلم خود اپنے مقدمات کا باہمی تصفیہ کیا کرتے تھے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وقت پڑنے پر مسلمانوں کی عدالت میں ان کی شنوائی نہیں ہوتی تھی۔ مثلاً جب عمر بن عبدالعزیزؒ کے دربار میں ایک عیسائی نے خلیفہ کے عزیز ہشام کے خلاف یہ شکایت کی کہ اس نے مدعی کی جائداد پر زبردستی قبضہ کر لیا ہے تو خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسے جائداد واپس دلوائی اور ان کاغذات کو جلوا دیا جن کے سہارے یہ جعل فریب کیا گیا تھا۔[۲۶۶] جہاں تک قاضی کے حقیقی دائرہ اختیار کا تعلق ہے اس میں صرف وہ معاملات آتے ـ جنھیں عام طور سے مذہبی امور کہا جاتا ہے مثلاً نکاح، طلاق، وراثت اور اوقاف۔ تقریباً تمام دوسرے معاملات

غیر مذہبی عدالتوں کے دائرۂ اختیار میں آتے تھے جہاں مقدمات کا تصفیہ فقہ کی رو سے نہیں بلکہ عرف و عادت یا رواجی قوانین کی بنا پر ہوتا تھا جو کبھی کبھی تو نمایاں طور سے ہر علاقے میں مختلف ہوتے۔ بالکل ابتدائی زمانے میں قاضی اختیار سے کام لیا کرتے تھے لیکن بعد میں اختیار سے کام لینے کے بجائے ہر قاضی اپنے مذہب فقہ کی مروجہ نشانیوں کی بنیاد پر فیصلہ دینے پر مجبور ہو گیا۔[۲۶۸]

قاضی کے ذمہ صرف مقدمات کا فیصلہ تھا۔ نفاذ کی ذمہ داری امیر یا حاکم شہر کے سر تھی۔[۲۶۹] اگر کہیں ان دونوں کے دائرۂ اختیار میں کسی قسم کا اختلاف دکھائی دے تو سمجھنا چاہیئے کہ حاکم کسی مصلحت کی بنا پر قاضی کے فیصلوں کو مسترد کر رہا ہے۔ اس قسم کی چند مثالوں میں سے ایک مثال ہمیں مصر کی تاریخ میں ملتی ہے جہاں ایک شادی شدہ عورت کے ولی نے قاضی کی عدالت میں اس بنیاد پر تنسیخ نکاح کا دعویٰ کیا تھا کہ عورت نے غیر کفو میں شادی کی تھی۔ قاضی نے نکاح جائز ہونے کی بنا پر دعویٰ مسترد کر دیا۔ اس پر ولی نے حاکم شہر کی عدالت سے رجوع کیا جس نے قاضی کے پہلے فیصلے کو ختم کیے بغیر اسے حکم دیا کہ وہ نکاح کو منسوخ قرار دے دے۔[۲۷۰]

دیوانی کے مقدمات میں قاضی ہی آخری سہارا تھا۔ فریقین اس کے سامنے آ کر مقدمہ کو زبانی پیش کرتے۔ قانون کی کتابوں میں مقدمات کی سماعت کے قاعدے متعین طور سے درج ہیں۔ مثلاً قاعدہ کی رو سے سماعت کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ قاضی فیصلہ کے لیے کشادہ اور ایسی کھلی ہوئی جگہ پر بیٹھے جہاں تک سب لوگ بآسانی پہنچ سکیں۔ اسے مسجد میں نہ بیٹھنا چاہیے[۲۷۱] کیونکہ ممکن ہے کچھ لوگ مسجد میں اس کے پاس نہ آ سکیں۔ اس کا پہلا کام قیدیوں کا معائنہ کرنا اور ان میں سے جو بے قصور ہوں انھیں رہائی دلانا ہے۔ جب وہ عدالت میں بیٹھے تو اس کے قریب حوالہ کی قانونی کتابیں ہونی چاہئیں تاکہ ضرورت کے وقت وہ انھیں دیکھ سکے۔ کلرک کو بھی اس کے قریب ہونا چاہیئے۔ گواہوں اور وکلا کی عدم موجودگی میں جن سے وہ پیچیدہ مسائل میں مشورہ کر سکے، اسے فیصلہ نہ سنانا چاہیئے۔ جب سچائی ظاہر ہو جائے تو اس کے مطابق اسے فیصلہ سنا دینا چاہیئے۔

اگر معاملہ واضح نہ ہو تو قاضی اس وقت تک فیصلہ کو ملتوی رکھے جب تک کہ حقیقت اس پر واضح نہ ہو جائے۔ قاضی کسی دوسرے شخص کو فیصلہ سنانے پر مامور نہ کرے اگر کئی لوگ اپنے اپنے مقدمات لے کر اس کے سامنے آئیں تو اسے پہلے آنے والے کو دوسروں پر مقدم رکھنا چاہیئے لیکن اگر ان میں کوئی مسافر ہو تو اس کے مقدمہ کو دوسروں پر بہر صورت ترجیح ہوگی۔ اگر کئی اہل مقدمہ بیک وقت اس کے سامنے آئیں تو پھر اسے قرعہ اندازی کے کے ذریعہ مقدمات کی ترتیب کو طے کرنا چاہئے۔

قاضی کو چاہیئے کہ مقدمہ کے دونوں فریقوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کرے۔ عدالت میں داخل ہونے، کمرہ میں بیٹھنے اور مقدمہ کو پیش کرنے میں اسے کسی ایک فریق کے ساتھ ترجیحی سلوک نہیں کرنا چاہئے۔ ہاں اگر ایک فریق مسلمان ہو اور دوسرا غیر مسلم تو پھر مسلمان کو عدالت کے کمرے میں داخل ہوتے وقت آگے ہونا چاہیئے اور اسے نشست کے لیے قدرے نمایاں جگہ دینی چاہیئے۔ مگر قاضی خود فریقین میں سے کسی فریق کا بھی دفاع نہ کرے، نہ ہی چپکے چپکے اسے کچھ بتانے کی کوشش کرے نہ اسے مقدمہ کی پیروی کرنے کی ترکیبیں بتائے۔ اگرچہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ قاضی کو اس کی اجازت ہے۔ جب دونوں فریق اس کے سامنے آکر بیٹھ جائیں تو اس بات کا فیصلہ قاضی کرے گا کہ وہ کب بولنا شروع کریں۔ جس وقت کوئی فریق اپنا مقدمہ پیش کر رہا ہو تو قاضی کو تمام تک سے پوری بات سننی چاہیئے۔ اگر دونوں ایک ہی بات کے مدعی ہوں تو پھر قاضی اس فریق کی بات کو پہلے سنے گا جس نے مقدمہ دائر کرنے میں پہل کی ہوگی۔ اگر فریقین ایک دوسرے کی بات کاٹ رہے ہوں یا آپس میں جھگڑنے لگیں یا بدتمیزی کریں تو پھر قاضی کو چاہیئے کہ وہ انھیں ان حرکات سے روکے اگر وہ نہ مانیں تو پھر انھیں سزا بھی دی جا سکتی ہے[۲۷۱]

قاضی (جج) کسی ایسے مقدمہ کی سماعت نہیں کرے گا جس کا ثابت نہ ہو سکنا بالکل واضح ہو۔ اگر مطالبہ قابل ثبوت ہو تو پھر قاضی مدعا علیہ سے جواب دہی کے لیے کہے گا۔ بعض لوگوں کی رائے میں مدعی کی درخواست کے بغیر قاضی مدعا علیہ سے جواب دہی کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ بہر حال یہ معاملہ ایسا ہے جس کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے اگر مدعا علیہ مطالبہ کو تسلیم کر لیتا ہے تو اس کے خلاف فیصلہ ہو جانے کا بنتہ لیکہ مدعی

فیصلہ کا مطالبہ کر رہا ہو۔ اگر مدعا علیہ مطالبہ سے انکار کرے تو قاضی مدعی سے ثبوت پیش کرنے کے لیے کہے گا، اور جس وقت شہادتیں پیش ہو رہی ہوں گی قاضی عدالت میں خاموشی برقرار رکھے گا۔ اگر مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو تب مدعا علیہ کا بیان حلفی قبول کر لیا جائے گا۔ لیکن مدعا علیہ کو اس وقت تک حلف نہیں دلایا جائے گا جب تک کہ مدعی اس کا مطالبہ نہ کرے۔ اگر مدعا علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے گا تو پھر مدعی کو حلف اٹھانا پڑے گا، اگر وہ حلف اٹھا لیتا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے گا۔ اگر وہ پھر حلف اٹھانے سے انکار کرے تو پھر قاضی مقدمہ کو خارج کر دے گا۔[۲۷۳]

اگر مدعی اپنے مطالبہ کے ثبوت میں گواہوں کو پیش کرتا ہے تو مدعا علیہ کو جوابی ثبوت پیش کرنے کے لیے تین دن کی مہلت دی جائے گی اور مدت کے ختم ہو جانے پر مدعی عدالت میں مدعا علیہ کی حاضری کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر وہ مطلوبہ ثبوت پیش کرنے میں ناکام ہوتا ہے تو پھر مدعی اپنے حق میں فیصلہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر جج گواہوں کو ذاتی طور سے نہ جانتا ہو[۲۷۴] اور ان کے مسلمان ہونے میں کوئی شبہ ہو تو گواہ کی شخصیت کے بارے میں خود اس کے اپنے بیان کو صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ اگر اس بات میں شبہ ہو کہ وہ آزاد ہیں یا غلام تو پھر گواہوں کو اس کا ثبوت پیش کرنا ہوگا۔[۲۷۵] اگر کوئی فریق یہ دعویٰ کرے کہ کسی خاص گواہ کی گواہی شرعی نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں ہو سکتی تو پھر عدالت اس بات کی خفیہ تحقیقات اصحاب المسائل[۲۷۶] کے ذریعہ کرائے گی ــــــ اس دوران کے لیے مدعی یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ گواہوں کو عدالت اپنے پاس روکے رکھے۔ اگر مدعی یہ کہے کہ اس کے پاس عدالت کے باہر ثبوت موجود ہے تو پھر قاضی کو اختیار ہے کہ وہ مدعا علیہ سے بیان حلفی لے لے یا اسے مدعی کے ثبوت لانے تک روکے رکھے۔

قرض کے مقدمات میں مدعا علیہ یادداشت کی خاطر اپنے کاغذات کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن مدعی ان کاغذات کو عدالت کے سامنے پیش کرنے کے لیے اصرار نہیں کر سکتا۔ مدعا علیہ کا یہ بیان کہ اس نے قرض نہیں لیا ہے یا ادا کر دیا ہے بغیر کسی ثبوت کے قبول نہیں کیا جائے گا۔ کسی مردہ، یا بچہ یا عدالت میں غیر موجود شخص کی جائداد کے

اوپر مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ دعویٰ کا ثبوت موجود ہو۔ اس معاملے میں اختلاف ہے کہ عدالت میں غیر موجود شخص کے خلاف مقدمہ کی سماعت ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اگر مدعی جج سے درخواست کرے کہ وہ مدعا علیہ کو بیان دینے کے لیے عدالت میں بلوائے تو جج اسے عدالت میں طلب کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ شہر میں موجود ہو۔ اگر وہ حاضر ہونے سے انکار کرے تو مدعی اس بات کے دو گواہ پیش کرے گا کہ مدعا علیہ نے آنے سے انکار کیا ہے اور پھر کوتوال شہر سے درخواست کرے گا کہ وہ اسے عدالت میں حاضر ہونے پر مجبور کرے۔ اگر مدعا علیہ شہر میں موجود نہیں ہے اور کسی ایسی جگہ ہے جہاں کوئی قاضی نہیں ہے تو قاضی کسی معاملہ فہم شخص کو فریقین کے درمیان مصالحت کرانے کے لیے لکھے گا۔ اگر ایسا شخص نہ دستیاب ہو تو پھر قاضی مدعا علیہ کو عدالت میں حاضر ہونے کے لیے اس وقت مجبور کر سکتا ہے جب تک کہ مدعی اپنے دعوی کو ثابت نہ کر دے۔ گھر میں بیٹھی رہنے والی آزاد عورت کے خلاف اگر کوئی مقدمہ عدالت میں پیش ہو تو اسے عدالت میں آنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ اپنا ایک مختار مقرر کر دے گی جو اگر ضرورت ہو گی تو اس کا بیان حلفی لے لے گا۔[277]

فیصلہ کرتے وقت قاضی صرف واضح اور کھلے ہوئے ثبوت کو پیش نظر رکھے گا۔ اسے پوشیدہ مقاصد، اسباب اور اغراض کا پتہ چلانے کی ضرورت نہیں ہے۔[278] اس بات میں اختلاف ہے کہ قاضی اپنے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں تین رائیں ہیں (۱) وہ فیصلہ کر سکتا ہے (۲) وہ فیصلہ نہیں کر سکتا اور (۳) وہ فیصلہ کر سکتا ہے بشرطیکہ حدود اللہ (یعنی زنا کاری، چوری، شراب خوری وغیرہ کی قرآنی سزاؤں) کا معاملہ نہ ہو۔[279]

فیصلوں میں قانون اور انصاف (EQUITY) کا فرق اس وقت بھی غیر معروف نہیں تھا۔ اس سلسلے میں ابن قتیبہ حسب ذیل مثال دیتے ہیں: "جان کے بدلے میں جان لینا انصاف بھی ہے اور قانون کا تقاضا بھی۔ غلام کے بدلے میں کسی آزاد شخص کو قتل کرنا قرین انصاف تو ہے لیکن قانون کے مطابق نہیں ہے۔ اسی طرح یہ فیصلہ قانوناً جائز لیکن انصافاً درست نہیں ہے کہ خون بہا ادا کرنے کی ذمہ داری قاتل

کے رشتہ داروں پر ہے[۲۸۰]

اصولاً قاضی کا فیصلہ، خواہ وہ کیسا ہی کیوں نہ ہو، آخری ہوتا تھا، اور اس کے خلاف اپیل نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن عملاً، جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، گورنر قاضی کو اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کے لیے مجبور کر سکتا تھا۔ اور بعض مواقع پر بے ایمان قاضیوں کے جانشینوں نے پہلے فیصلوں کو تبدیل بھی کیا ہے۔

اگرچہ کتابوں میں فیس کے بارے میں کوئی ذکر نہیں ہے لیکن اتنی بات یقینی ہے کہ مدعی اور کبھی کبھی مدعا علیہ ــــ اور کامیاب فریق تو بہر حال ــــ قاضی کو فیس دیتا تھا[۲۸۱] کتابوں کی رو سے قاضی کا مشاہرہ بیت المال سے ادا ہونا چاہیئے کیونکہ وہ سرکاری کام میں مصروف رہتا ہے[۲۸۲] اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقدمہ کرنے والوں سے قانوناً فیس نہیں لے سکتا۔ بہر حال تاریخ میں ایسے قاضیوں کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جنھوں نے دوران ملازمت خاصی رقم جمع کر لی، یا ملازمت حاصل کرنے کے لیے اوپر والوں کو نذرانے پیش کیے۔ اس کے برعکس ایماندار اور غریب قاضیوں کا ذکر بھی ملتا ہے[۲۸۳]

فوج داری کے مقدمات بھی دیوانی ہی کی طرح ہیں۔ مدعی کو قاضی کے سامنے ثبوت پیش کرنا پڑتا ہے اگر وہ تشفی بخش ثبوت پیش کر دے تو مقدمہ اس کا ہے ورنہ بصورت دیگر مدعا علیہ کو اپنی بے قصوری قسم کھا کر ثابت کرنی پڑتی ہے۔ اگر وہ قسم کھا لے تو اسے بری کر دیا جائے گا ورنہ مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا۔[۲۸۴] قتل کے مقدمات میں مدعا علیہ کو پچاس بار حلف اٹھانا ہوگا۔[۲۸۵]

صرف ایک معاملہ کو چھوڑ کر[۲۸۶] ہر مقدمہ کی کارروائی کا یہی طریقہ ہے کہ بار ثبوت مدعی کے سر رہے گا، اور اگر وہ اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کر سکے تو پھر مدعا علیہ کے حلفی بیان پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔[۲۸۷]

اسلامی ضابطہ قانون میں مذہبی اور اخروی اسباب کی بنا پر حلف کو ہمیشہ سے بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کی بے شمار مثالیں ہمیں ملتی ہیں۔ مثلاً جب مدینہ کے قبیلہ بہز کے لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے ایک شاعر شماخ کی شکایت کی کہ اس نے قبیلہ کے خلاف ایک ہجو لکھ کر سب کی توہین کی ہے اور ان کا زندہ رہنا

دو بھر کر دیا ہے تو شاعر کو مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر کھڑے ہو کر اپنی بے قصوری ثابت کرنے کے لیے حلف اٹھانا پڑا تھا۔ اسے حسب ذیل الفاظ میں حلف دلائی گئی "شماخ خیال رہے کہ تم رسول اللہ صلعم کے منبر پر کھڑے ہو کر حلف اٹھا رہے ہو، جو شخص اس جگہ جھوٹ بولے گا اس کا دائمی ٹھکانا جہنم ہوگا۔"[۲۸۸] آج کل بھی حتیٰ کہ غیر مسلم عدالتوں میں بھی، حلف کے ذریعہ خاص طور سے اگر وہ کسی متبرک چیز کے نام پر ہو، مقدمات کا فیصلہ ہو جاتا ہے[۲۸۹]

قاضی کی عدالت کے ساتھ ساتھ دارالخلافہ میں وزیر اور صوبوں میں گورنروں کی عدالت ہوتی تھی جہاں قاضی کے فیصلوں کے خلاف غیر مطمئن لوگ اپیل کر سکتے تھے شروع کے چار خلفا کے زمانے میں قاضیوں کو تمام قانونی مسائل کی سماعت کا اختیار تھا لیکن ان کا دائرہ اختیار جلد ہی گھٹ گیا اور جب لاقانونیت پھیلنے لگی تو حضرت علیؓ خود ہی عدالت میں بیٹھ کر مقدمات کی سماعت کرنے لگے[۲۹۰] یہ اعلیٰ عدالت جسے "نظر المظالم" (غلطیوں کی اپیل) کہا جاتا تھا اور جو اپنے میں بادشاہ کے اقتدار اور قاضی کے انصاف دونوں کو سموئے ہوئے تھی، آخری دور کے امویوں نے قائم کی تھی جو ہر آنے والے کی اپیل کو سننے کے لیے خود عدالت میں آ کر بیٹھتے تھے۔ مہدی سے لے کر مہتدی تک شروع کے عباسی خلفا بھی اس روایت پر چلتے رہے[۲۹۱] ان کے بعد اگرچہ خلیفہ قاہر نے ایک بار اپیل کی عدالت میں بیٹھنے کا وعدہ بھی کیا تھا[۲۹۲] یہ ذمہ داری وزیر نے اپنے سر لے لی تھی جس کا اس کام کی طرف سے پہلو تہی کرنا بہت بڑی غلطی سمجھا جاتا تھا۔[۲۹۳] کبھی کبھی خلیفہ کسی صوبجاتی شہر میں یا دارالخلافہ کے مختلف علاقوں میں کسی شخص کو اپنا نائب نامزد کر دیتا تھا۔ خلیفہ مقتدر نے کوتوال شہر کو حکم دیا تھا کہ وہ بغداد میں کچھ ایسے وکلا کو نامزد کر دے جو شہر کے مختلف علاقوں میں اپیل کی عدالتوں میں بیٹھ کر خلیفہ کی طرف سے سماعت کیا کریں۔ خلیفہ کو انصاف کی اتنی فکر تھی کہ اس نے حکم دے دیا تھا کہ عدالت میں آنے والوں سے اس کاغذ کی قیمت بھی نہ لی جائے جس پر ان کی اپیل لکھی جاتی تھی[۲۹۴] اس نے اپنی ماں کے اصرار پر اس کی ایک باندی ثمل ——— کو رصافہ محلہ میں جمعہ کے دن اپیل سننے کے لیے مقرر کر دیا تھا۔ جب ثمل پہلی بار عدالت میں بیٹھی تو لوگوں نے اس کا

بائیکاٹ کر کے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ دوسرے جمعہ کو وہ ایک قاضی کو اپنے ساتھ لے کر آئی تب عدالت کا کام معمول کے مطابق شروع ہوا۔[۲۹۵] خلیفہ متوکل نے حلوان میں ایک شاعر علی ابن جہم کو" اپیل عدالت" کا جج بنا دیا تھا، لیکن یہ بھی کوئی مناسب انتخاب نہیں تھا۔[۲۹۶]

اپیل کی عدالت میں حسب ذیل معاملات آتے تھے (۱) رعایا پر حکام کا ظلم (۲) ٹیکسوں کے سلسلے میں بے انصافی[۲۹۷] (۳) سرکاری دفتروں کے کلرکوں کی بدعنوانیاں۔(ان معاملات میں کسی باقاعدہ درخواست کے بغیر بھی خلیفہ قدم اٹھا سکتا تھا)اس عدالت کے حدود میں آنے والے دوسرے مسائل یہ تھے (۴) سرکاری عمال کی درخواستیں کہ ان کے مشاہروں میں کمی کردی گئی ہے یا انھیں ادا نہیں کیا گیا ہے (۵) جبراً ضبط کی ہوئی جائداد کی واگذاری کا مطالبہ (۶) پبلک یا نجی اوقاف کی آمدنی (۷) بڑے حکام کے خلاف قاضیوں کے فیصلوں کی تعمیل (۸) برائیوں کی روک تھام اور قاعدہ قانون کا نفاذ جو اگرچہ محتسب کی ذمہ داری تھی لیکن انھیں نافذ کرنے کی طاقت نہ تھی (۹) نماز وغیرہ کی پابندی (۱۰) مقدمات کے فیصلوں کی دوبارہ عمومی سماعت۔ان سب معاملات میں عدالت کا طریق کار عام طور سے قاضیوں کی عدالت ہی کی طرح کا تھا۔[۲۹۸]

قاضی اور صاحب المظالم میں بنیادی فرق یہ تھا کہ آخرالذکر کو بہت زیادہ حقوق حاصل تھے۔ وہ فریقین کے بے بنیاد انکار پر پابندی عائد کرسکتا تھا اور غلط کار کو سختی کرنے سے روک سکتا تھا۔ وہ خواہ مخواہ کی گواہ طلبی سے بچنے کی خاطر ملزم کو ڈرا دھمکا کر اقبال جرم کرا سکتا تھا۔ وہ معاملہ کے ہر پہلو پر غور کرنے کے لیے اور ضروری تحقیقات کی خاطر مقدمہ کو طول دے سکتا تھا۔ یہ حق عام قاضیوں کو حاصل نہ تھا جو سرسری کاروائی کے بعد مقدمہ کا فیصلہ کرنے پر مجبور تھے۔اسی طرح صاحب مظالم فریقین کو مجبور کر کے کسی ثالث کے پاس بھیج سکتا تھا ــــــ جبکہ قاضی فریقین کی رضامندی کے بغیر یہ قدم نہیں اٹھا سکتا تھا۔ اپیل جج کو اگر یہ اندازہ ہوجاتا کہ کوئی فریق بغیر کسی خاص ثبوت کے دعویٰ یا دفاع کو پیش کر رہا ہے تو پھر وہ اسے عدالت میں بروقت حاضر ہونے پر پابند کرسکتا تھا اور اس سلسلے

میں ضمانت بھی طلب کر سکتا تھا۔ اگر اسے گواہوں پر شبہ ہوتا تو وہ انھیں حلف لینے پر بھی مجبور کر سکتا تھا نیز وہ اپنے اطمینان کے لیے زیادہ سے زیادہ گواہوں کو پیش کرنے کا حکم دے سکتا تھا۔ یہ حق عام ججوں کو حاصل نہ تھا۔

جہاں تک طریق کار کا سوال ہے صاحب مظالم کو یہ حق حاصل تھا کہ فریقین کے گواہوں کو طلب کر کے مقدمہ سے متعلق ان کے بیان کو سنے اور اس پر جرح کر کے مقدمہ کی ایک شکل اپنے ذہن میں قائم کرے۔ اس کے برخلاف قاضی کو صرف یہ حق حاصل تھا کہ وہ مدعی سے اس وقت ثبوت کا مطالبہ کرے جب وہ یہ بیان دے کہ اس کے پاس ثبوت موجود ہے۔

دوسرے اور تمام معاملات میں قاضی اور صاحب مظالم کا درجہ برابر تھا۔ چونکہ بعض حالات میں قاضی بھی صاحب مظالم کی حیثیت رکھتا تھا اس لیے یہ عین ممکن تھا کہ اس کی عدالت کو بیک وقت دونوں اختیارات حاصل ہوں مثلاً مقامات حریری کا ہیرو ابوزید ایک موقع پر بیان کرتا ہے کہ کس طرح اس نے ایک ہٹیلے (PERSISTENT) قرض خواہ پر اس بہت سے حملہ کر دیا کہ اس کا مقدمہ ایک سخت دل اور لالچی صاحب مظالم کی عدالت میں جانے کے بجائے' جہاں اس کی نوعیت قرض کے مقدمہ کی ہوتی' فوجداری عدالت کے ایک نرم دل افسر کے سامنے پیش ہو۔ مقامات حریری کے شارح شاریشی کے خیال میں فوجداری عدالت کے افسر سے مراد کوتوال شہر ہے اور صاحب مظالم کو خود حریری نے قاضی بتایا ہے۔[299]

اگر عدالت مظالم کا ذمہ دار افسر وزیر یا اسی قسم کا کوئی بڑا افسر ہوتا اور اسے اپنے دوسرے فرائض کے ساتھ ساتھ اس عدالت کا کام بھی دیکھنا پڑتا تو پھر اسے اپیل کے مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی خاص دن مقرر کرنا پڑتا تھا۔[300] لیکن اگر اس کے سپرد اس کے علاوہ اور کوئی دوسرا کام نہ ہوتا تو پھر اسے ہر روز عدالت میں بیٹھنا پڑتا تھا۔[301] مصر میں فاطمی حکومت کے زمانے میں وزیر کو جبکہ وہ ریاست کا افسر اعلیٰ یا "صاحب الباب" ہوتا تھا، ہر ہفتہ میں دو دن قاہرہ کے شاہی محل کے سنہرے دروازہ پر مقدمات کی نظرثانی اور فیصلوں کی اپیل سننے کے لیے کچہری لگانی پڑتی تھی۔

اس کے سامنے شاہی حاجب اور مختلف قوموں کے نمائندے بیٹھے ہوتے تھے، اور ایک پیادہ اہل مقدمہ کو نام لے لے کر پکارتا رہتا تھا۔ اگر فریقین قاہرہ یا مصر کے باشندے ہوتے تو عدالت کے سامنے شکایات کو زبانی پیش کیا جاتا۔ عدالت ہر شکایت کو کوتوال شہر یا قاضی محلہ کے پاس رپورٹ کے لیے بھیج دیتی۔ لیکن اگر مدعاعلیہ ان دونوں شہروں کے علاوہ کسی اور شہر کا باشندہ ہوتا تو پھر مدعی اپنی شکایت تحریری طور پر ایک شاہی حاجب کے پاس بھیج دیتا۔ وہ ایسی تمام شکایتوں کو اس افسر کے پاس بھیج دیتا جسے "کاتب لقبیس القلم" کہا جاتا تھا وہ ہر درخواست پر ایک فیصلہ لکھ کر دوسرے افسر کے پاس روانہ کر دیتا جسے "کاتب وسیع القلم" کہتے تھے۔ وہ ہر درخواست پر ایک تنقیح لکھ کر خلیفہ کے حضور میں منظوری کے لیے پیش کر دیتا۔ خلیفہ کے دستخط کے بعد تمام درخواستیں ایک لفافہ میں رکھ کر حاجب کو واپس کر دی جاتیں جنھیں وہ شاہی دروازے پر متعلقہ اشخاص کے حوالہ کر دیتا اور اس پر لکھا ہوا فیصلہ کارروائی کے لیے متعلقہ دفاتر کو بھیج دیا جاتا۔[۳۰۲]

خلاف قانون کارروائیوں کے سلسلے میں اکثر و بیشتر مواقع پر ضابطہ کی سزاؤں کا ذکر ہوتا رہا ہے۔ ارتداد، قتل، زنا کاری، قطع اعضا اور چوری کی قرآنی سزاؤں کا ذکر ہم ایک گذشتہ باب میں کر چکے ہیں اس لیے یہاں ہم ان جرموں کی غیر قانونی سزاؤں کا ذکر کریں گے چوری کے سوا بقیہ تمام مذکورہ جرموں کی سزا قتل ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ یا اس کا قائم مقام کسی مسلمان کو اسی وقت سزائے موت دے سکتا ہے جب وہ مذکورہ جرموں میں سے کسی کا مجرم ہو۔ لیکن تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو، خاص طور سے اونچے عہدہ والوں کو، سیاسی جرم یا صرف بغض و کینہ کی بنا پر بھی تہ تیغ کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی دکھائی دے گا کہ جن مجرمین کو شریعت کی رو سے قتل کی سزا ملنی چاہیے تھی انھیں خلیفہ کسی مصلحت یا اپنی مرضی کے پیش نظر دوسری سزائیں دے دیا کرتا تھا۔ اسلامی ریاست کے کردار کو دیکھتے ہوئے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ارتداد کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا جائے[۳۰۳]۔ فقہا یہ کہتے ہیں کہ مرتد کو توبہ کے تین موقع دے جائیں گے اور اسے اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ دوبارہ اسلام قبول کرنے سے

صاف صاف انکار نہ کردے[۳۰۵]

بہر حال قتل انسانی کا مسئلہ اتنی آسانی سے طے نہیں ہو جاتا۔ کسی مسلمان کو عمداً قتل کرنا حرام ہے[۳۰۶] اور اسلام نے بھی اس بارے میں جان کا بدلہ جان، کے موسوی قانون کو تسلیم کیا ہے[۳۰۷] لیکن فیصلہ کرتے وقت نیت قتل کو ضرور ذہن میں رکھنا ہوگا۔ اور خلیفہ یا اس کے نمائندہ کا فرض ہے کہ فیصلہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رکھے کہ قاتل نے عمداً قتل کیا ہے یا دھوکے سے قتل کی واردات ہو گئی ہے[۳۰۸] جب یہ ثابت ہو جائے کہ قاتل نے قصد وارادہ کے ساتھ بلا کسی سبب کے قتل کیا ہے[۳۰۹] تو پھر مقتول کے ولی یا قریبی مرد رشتہ دار کو انتقام لینے کا حق ہو جاتا ہے[۳۱۰] لیکن وہ انتقام لیتے وقت ایسا اندھا نہ ہو جائے کہ قاتل کا مثلہ کرنے لگے یا اس کے خاندان کا جو شخص بھی سامنے آجائے اس کی گردن اڑانے لگے[۳۱۲] بہر حال انتقام لینا ضروری نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن نے خوں بہا لے کر قاتل کو معاف کر دینے پر بہت زور دیا ہے[۳۱۳] متبادل سزا اور معافی کے سلسلے میں قرآن نے ایسی زبان استعمال کی ہے جس سے فقہا کو اس کی مختلف تشریح کرنے کا موقع مل گیا ہے۔ جان کے بدلے جان کے قرآنی اصول کی تشریح امام ابوحنیفہ اور ان کے متبعین اس طرح کرتے ہیں کہ مقتول کے ولی کو سزا کے سلسلے میں انتقام کے علاوہ اور کوئی اختیار نہیں ہے۔ وہ دیت صرف اسی وقت قبول کر سکتا ہے جب اس کی نیت سزا دینے کی نہ ہو بلکہ قاتل پر رحم کھانا مقصود ہو[۳۱۴] قرآن کے حکم کی لفظی پابندی کرتے ہوئے حنفی یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے کو قتل کر دیا ہے اور مقتول مسلمان یا ذمی ہے، خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، تو اس کے بدلہ میں قاتل کو قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح عورت کے مرد قاتل کو اور نوجوان عورت کی بوڑھی قاتلہ کو سزائے موت دی جائے گی۔ لیکن کسی شخص کو اپنے بیٹے یا غلام یا بیٹے کے غلام کو قتل کر دینے کے جرم میں موت کی سزا نہیں دی جائیگی۔ شوافع کا کہنا ہے کہ مقتول کے ولی کو قتل اور خوں بہا میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا پورا حق ہے بشرطیکہ قاتل اور مقتول دونوں ہم رتبہ ہوں[۳۱۶] اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی کافر کے بدلہ میں مسلمان کو یا غلام کے بدلہ میں آزاد کو

یا بیٹے یا پوتے کے بدلہ میں باپ یا دادا کو قتل نہیں کیا جائے گا۔[۳۱۷] مالکی قرآن کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ غلام اور آزاد ہر شخص کو قتل کی سزا ملے گی۔ ہاں اگر قاتل مقتول سے مذہب یا آزادی میں اونچا ہوگا یعنی قاتل مسلمان ہو اور مقتول غیر مسلم' یا قاتل آزاد ہو اور مقتول غلام' تو پھر جان کے بدلہ میں جان لینا ضروری نہیں ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے مالکی بیٹے یا پوتے کی جان کے بدلے میں باپ کو قتل کیے جانے کی اجازت دیتے ہیں[۳۱۸] جان کے بدلہ جان کے اصول کے باوجود مالکی یہ کہتے ہیں کہ چونکہ مقتول کے سب ورثا اس کے ولی ہوتے ہیں اس لیے قاتل کو قتل کیے جانے پر تمام ورثا کا اتفاق ضروری ہے۔ اگر ایک شخص بھی اس سے اختلاف کرے گا تو پھر خوں بہا لیا جائے گا۔[۳۱۹] حنفی لوگ قتل عمد کے انتقام کے سلسلے میں مالکیوں سے اتفاق رائے رکھتے ہیں۔[۳۲۰]

اگر کوئی شخص غلطی یا دھوکے سے کسی کو قتل کر دیتا ہے تو اسے موت کی سزا نہیں ملے گی بلکہ اسے خوں بہا دینا پڑے گا۔ اور اس کی ادائیگی بھی قاتل کے پورے قبیلہ کے سر ہوگی۔ قتل عمد کا خوں بہا صرف قاتل کی جائداد سے دیا جائے گا۔[۳۲۱]

اگر کوئی شخص کسی دوسرے قبیلہ کے حدود میں مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چلے تو پھر خوں بہا کی ذمہ داری اس پورے قبیلہ کے سر ہوگی۔ عربوں میں یہ رواج بہت پہلے سے تھا لیکن فقہا اس قانون کی بنیاد آنحضرتؐ کی ایک حدیث پر رکھتے ہیں۔[۳۲۲]

خوں بہا کی رقم متعین نہیں ہے۔ ایک حدیث کی رو سے آنحضرت صلعم نے قاتل کے اہل خاندان کی حیثیت کو دیکھتے ہوئے اور اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ ان کے نزدیک دولت کا معیار کیا ہے خوں بہا کی رقم متعین کی تھی۔ مثلاً ایک اونٹ والے پر آپ نے ۱۰۰ اونٹوں کی دیت مقرر کی تھی اسی طرح ایک بھیڑ والے سے ایک ہزار بھیڑوں کی دیت دلائی تھی۔ قتل خطا کی صورت میں پورے قبیلہ کی طرف سے دی جانے والی دیت کو تین برس میں بالاقساط ادا کیا جا سکتا ہے[۳۲۳] فقہ کی کتابوں میں مختلف حالات کے پیش نظر دیت کی

ادائگی کے تفصیلی قوانین موجود ہیں۔ مثلاً ابو یوسف کہتے ہیں کہ عورت کے قتل خطا میں مرد کی دیت کے مقابلہ میں نصف رقم دینی ہوگی[۳۲۴] اسی طرح اگر کوئی غلام غلطی سے کسی کو قتل کردے تو اس کے مالک کو نصف دیت دینی پڑے گی[۳۲۵] یہ بھی رواج تھا کہ آزاد اور خالص عرب کی دیت کے مقابلے میں مولیٰ (آزاد شدہ غلام) کی دیت نصف ہوا کرتی تھی[۳۲۶] اگر کوئی آزاد شخص غلطی سے کسی کے غلام کو قتل کردے تو پھر اسے قتل کے دن غلام کی پوری قیمت کے بقدر دیت دینی پڑے گی[۳۲۷]

قتل کی طرح قطع اعضا کا بھی بدلہ لیا جاتا ہے۔ عضو کے بدلے عضو، آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلہ میں دانت ــــ لیکن ایسی صورت میں معاوضہ لے کر انتقام چھوڑ دیا جائے گا۔ خاص طور سے سر کے زخم کا بدلہ تو مال ہی ہے کیونکہ ایسے زخموں کا ٹھیک ٹھیک پتہ چلانا بہت مشکل ہے[۳۲۸] اگرچہ ایک قاتلہ کو قتل کے بدلے میں قتل کیا جا سکتا ہے لیکن قطع اعضا کے بدلہ میں اس سے دیت کے بجائے مالی معاوضہ وصول کیا جائے گا[۳۲۹] اگر کوئی عورت کسی کے ہاتھوں اپنا کوئی عضو یا آنکھ وغیرہ کھو بیٹھتی ہے تو پھر مردوں کو اس نقصان پر جتنا معاوضہ ملتا ہے اس کا نصف اسے دیا جائے گا[۳۳۰] غلام کے کسی عضو کو نقصان پہنچنے کی صورت میں آزاد شخص کو اس وقت تک معاوضہ نہیں دینا پڑے گا جب تک کہ اس نقصان سے غلام کی موت کا خطرہ نہ ہو۔ اگر کوئی آزاد شخص کسی غلام کا ہاتھ یا کان کاٹ دے تو غلام کا مالک نقصان کا اندازہ کرکے مجرم سے وہ رقم وصول کرے گا۔

پہلی چوری کے جرم میں چور کا داہنا ہاتھ کاٹا جائے گا[۳۳۱] دوسری بار بایاں پیر، پھر اسی ترتیب سے بعد میں ہاتھ پیر کاٹے جائیں گے۔ چوری کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کم از کم چوتھائی دینار کی مالیت کی چیز کسی کی نجی اور ذاتی جگہ سے چرائی جائے[۳۳۲] چور، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، سب کو برابر سزا ملے گی۔ ہاں بچے اس سزا سے مستثنیٰ ہیں۔ اسی طرح غلام اگر آقا کا سامان چرائے یا والدین اپنے بیٹے کا سامان چرائیں تو انھیں سزا نہیں دی جائے گی[۳۳۳]

سزائے قید حکام کی مرضی پر منحصر تھی۔ عادی مجرموں کو قانوناً عمر قید کی سزا دی جا سکتی تھی۔ لیکن اگر ان کے پاس کھانے پینے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتا تو انھیں کھلانے پہنانے کی ذمہ داری بیت المال کے سر تھی۔ اس کی بھی مثالیں ملتی ہیں کہ قیدی کو ہتھکڑی بیڑی پہنا کر بھیک مانگ کر پیٹ بھرنے کے لیے قید خانے سے باہر جانے کی اجازت دے دی جاتی تھی۔ قانوناً کسی مسلمان قیدی کو اس طرح جکڑ بند نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نماز نہ پڑھ سکے۔[۳۳۵] اس بات کی تاریخ میں شہادتیں موجود ہیں کہ قید کی سزا بے سوچے سمجھے نہیں دی جاتی تھی اور اگرچہ سزائے قید اکثر و بیشتر حکام کے لاابالی پن کا نتیجہ ہوتی تھی پھر بھی ایک دفتر میں قیدیوں کا باقاعدہ ریکارڈ رکھا جاتا تھا ایک بار بغداد میں ایک ہنگامہ کے موقع پر لوگوں نے اس دفتر پر حملہ کر کے اسے جلا دیا تھا اس طرح بہت سارے ریکارڈ جل کر تباہ ہو گئے۔[۳۳۶]

باب ۸

صوبوں اور جانشین ریاستوں کا نظم

تاریخ اسلام کے ابتدائی سو، سوا سو سال تک مسلمانوں کے ہاتھوں فتح کیا ہوا پورا علاقہ پہلے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفائے راشدین اور پھر اموی خلفاء کے اقتدار کو تسلیم کرتا رہا۔ آنحضرت کی وفات کے بعد تیز رفتار توسیع کی صدی میں عرب و ایران کی سرحدوں سے گزر کر جیحون (OXUS) کے علاقہ سے لے کر ہندوستان کی سرحدوں تک اور براعظم افریقہ کے شمالی حصے سے پیرنیز (PYRENEES) اور بحر الکاہل تک مدینہ یا دمشق کے جانشین خلفاء کو اسلامی حکومت کا سردار اور حکمران تسلیم کیا جاتا تھا۔

اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور کا مکمل ریکارڈ دستیاب نہیں ہے بلکہ صرف چند دستاویزی نوشتے ملتے ہیں حتیٰ کہ اولین ترین مسلم تحریری ریکارڈ بھی دوسری صدی ہجری کا ہے۔ ان میں بھی پہلی صدی ہجری کے واقعات کے لیے مجبوراً حدیثوں اور روایات پر بھروسہ کیا جاتا ہے۔ جو خود بہت زیادہ قابل اعتماد نہیں ہیں۔ تاہم تنقید و تجزیہ کے بعد ان میں سے جو کچھ بھی بچتا ہے وہ اس بات کا پتہ دینے کے لیے ناکافی نہیں ہے کہ اس زمانے کی حکومت اور انتظام کا ڈھنگ کیا تھا۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں اسلامی

علاقوں سے زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عمال مقرر کر دیے تھے[1] ان عمال کے ساتھ آپؐ سپہ سالاروں کو بھی بھیجتے تھے جو غالباً اپنے سپاہیوں کے ذریعہ تحصیل وصول کے کام میں مدد پہنچاتے تھے[2] اس کے بعد یہی طریقہ رائج ہو گیا کہ خراج کی وصول یابی کے لیے ایک عامل جایا کرتا تھا۔ کبھی کبھی گورنر کی غیر موجودگی میں فوجی اور غیر فوجی کاروائیوں کے لیے عامل ہی خلیفہ کا نائب ہوتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین، حضرت ابوبکرؓ نے عرب کے اہم شہروں میں عمال مقرر کیے۔ جزیرہ نما کے باہر شام میں بھی ایک سے زیادہ عاملوں کا تقرر فاتحِ ملک خالد بن ولید کی نگرانی میں ہوا تھا[3] عراق میں دو عامل تھے جو علی الترتیب فرات اور دجلہ کے علاقوں کے ذمہ دار تھے۔ بصرہ اور کوفہ کے لیے الگ سے عمال مقرر کیے گئے تھے[4]

فتح کے ابتدائی دنوں میں مذکورہ بالا افسروں کے اوپر صوبائی حکومتوں کے انتظام کی بھی ذمہ داری ہوتی تھی، اس طرح فطری طور سے ابتدائی فاتح حکمرانوں کے قبضہ میں تمام انتظامی امور تھے۔ یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان کے نقطۂ نظر سے خاصے دنوں تک ریاست کا انتظام خراج کی وصولی اور بغاوت کے رجحانات کو دبانے تک محدود رہا ہوگا۔ ابو یوسفؒ کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے عراق میں تین افسر بھیجے تھے۔ ایک تو نماز اور جنگ کی قیادت کے لیے تھا، دوسرے کے ذمہ خزانہ اور عدلیہ کی نگرانی تھی اور تیسرا خراج کے لیے نئے مفتوحہ علاقوں کی پیمائش پر مقرر کیا گیا تھا[5] جب فتح کا سیلاب رکا اور مسلمانوں نے مفتوحہ علاقوں کی تنظیم پر اپنی توجہ مبذول کی تو عامل کی حیثیت آہستہ آہستہ بڑھ کر فوجی گورنر (امیر) کے برابر ہو گئی۔ بیت المال سے متعلق مسائل میں تو عامل کی رائے فیصلہ کن سمجھی جاتی تھی[6]

مقبوضہ علاقوں کے الحاق سے پہلے جو اموی دور میں مکمل ہوا، میدان جنگ میں پڑی ہوئی فوج مرکزی حکومت کے کنٹرول سے اس حد تک آزاد ہوتی تھی کہ کبھی کبھی وہ ملکوں میں اپنی پسند کے گورنروں کے تقرر پر اصرار کیا کرتی تھی۔ حضرت عثمانؓ کی وفات (۳۵ھ/۶۵۶ء) کے سال میں صوبجاتی افسروں کا ذکر کرتے ہوئے طبری نے لکھا ہے کہ بصرہ کی فوجی چھاؤنی کے گورنر کو وہاں سے ہٹنا پڑا تھا اور اس کی جگہ کسی دوسرے شخص کا تقرر بھی نہیں ہو سکا تھا۔ اسی طرح کوفہ سے بھی خلیفہ کے نامزد کردہ شخص کو نکال دیا گیا تھا،

اور مصر میں کئی لوگ خلیفہ کے علی الرغم گورنری کے دعویدار تھے۔ شام میں معاویہ نے اپنی ذاتی آزادی کو برقرار رکھا تھا۔وہ اپنے ماتحتین خود مقرر کرتے تھے اور صوبہ کے شہروں میں نائبین کو بھیجتے تھے۔[7]

اموی دور میں صوبہ جاتی حکومت کا نظام بالکل سیدھا سادا تھا اگرچہ صوبوں میں مقرر کیے جانے والے افسروں کی تعداد اور ان کے اختیارات میں ہمیشہ کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔ وقائع نگاروں (مثلاً طبری) کے بیان سے سال بسال ہونے والے نئے تقررات کا پتہ چلتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان افسروں کو انتظام کے لیے دیے جانے والے علاقوں کا رقبہ ان کی صلاحیت کے مطابق کم و بیش ہوتا رہتا تھا۔ کبھی کبھی مساوی حیثیت کے ایسے دو افسر بیک وقت ایک ہی صوبہ میں بھیج دئے جاتے تھے جن میں سے ایک کبھی اس علاقہ کا تنہا منتظم رہ چکا ہوتا تھا یا کبھی خلیفہ اپنی صوابدید سے ایک شخص کو دو صوبوں کا انتظام سپرد کر دیتا تھا۔

۴۱ھ/۶۶۱ء میں عبداللہ بن عامر بصرہ کے گورنر مقرر ہوئے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھیں سیستان اور خراسان کے محاذ جنگ کا بھی نگراں مقرر کیا گیا۔[8] دو سال کے بعد عبداللہ نے خراسان میں اپنے نائب کو برخاست کر دیا اور اس کی جگہ ایک شخص عبداللہ بن خازم کو مقرر کیا۔[9] دوسرے سال عبداللہ بن عامر کو بصرہ کی گورنری چھوڑنی پڑی۔[10] اور ان کے جانشین الحارث کو بھی صرف ۴ ماہ کے بعد الگ کر دیا گیا۔[11] اس کے بعد زیاد بن ابیہ کو جسے معاویہ اپنا سوتیلا بھائی کہتے تھے، بصرہ کی گورنری کے ساتھ ساتھ خراسان اور سیستان کا بھی چارج دیا گیا۔ نیز ہندوستان، بحرین اور عمان کا برائے نام انتظام بھی ان کے سپرد کر دیا گیا۔[12] پانچ برس کے بعد کوفہ بھی ان کے سپرد ہو گیا۔[13] اور اسی سال پورے شمالی افریقہ کو مسلمہ بن مخلد کے چارج میں دینے کے ساتھ ساتھ مصر کو بھی ان کی نگرانی میں دیا گیا۔[14] ان سے پہلے مصر کا گورنر الگ سے مقرر ہوا کرتا تھا۔[15]

اس کے برعکس معاویہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ۵۸ھ میں دو بھائیوں کو خراسان کا مشترکہ عامل مقرر کیا تھا، جو بقول ایک بھائی کے اتنا بڑا صوبہ تھا کہ وہاں دو گورنر بآسانی سما سکتے تھے۔[16] لیکن بالعموم مشرقی صوبوں کا منتظم اعلیٰ کوئی ایک شخص ہی ہوا کرتا تھا۔ جیسے حجاج بن یوسف تھا کہ اس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا تھا

کہ وہ اکیلے ہی عراق کے ساتھ ساتھ خراسان اور سیستان کا انتظام بھی کر سکتا تھا۔[۱۷]
اس نے ایرانی صوبوں میں خود اپنے نائب مقرر کیے تھے جنھیں وہ اپنی مرضی سے بدلتا رہتا تھا۔[۱۸]

مواصلات کی دشواریوں کے باعث دور کے صوبوں پر مرکز کو اپنا اقتدار باقی رکھنے میں دشواریاں ضرور ہوتی رہی ہوں گی۔ جس شخص کو بھی ایسے صوبوں کا چارج مل جاتا تھا وہ اس وقت تک کے لیے اپنے کو عملاً آزاد تصور کرتا تھا جب تک کہ وہ برخاست نہ ہو جائے۔ مزید برآں اگرچہ اموی دور میں تمام تقررات ہمیشہ دمشق (دارالخلافہ) ہی سے ہوا کرتے تھے تاہم خلیفہ کے نامزد شخص کو صوبے میں پہنچ کر چارج لینے میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ مثلاً جب خالد بن القسری کو سندھ کا حاکم بنا کر بھیجا گیا تھا تو وہاں کے مقامی راجہ نے اس حکم کی مخالفت کی کیونکہ اس کے بیان کے مطابق خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے سندھ کا انتظام نسلاً بعد نسل اس کے خاندان میں دے دیا تھا۔[۱۹] درحقیقت خالد سندھ میں زیادہ رکے بھی نہیں کیونکہ جلد ہی وہ بصرہ کے گورنر بنا کر وہاں سے واپس بلا لیے گئے تھے۔

خلافت کے دوسرے انتہائی سرے پر واقع اسپین کا انتظام، جسے ۹۲ھ/۷۱۱ء میں فتح کیا گیا تھا، ان عاملوں کے ذریعہ ہوتا تھا جو شمالی افریقہ کے وائسرائے کے ماتحت ہوتے تھے اور اصولاً تھوڑی تھوڑی مدت کے لیے مقرر کیے جاتے تھے۔ خود وائسرائے بھی مصر کی گورنری پر تبدیل ہو کر چلے جایا کرتے تھے۔[۲۰] بہرحال اموی دارالخلافہ دمشق اسپین سے اتنی دور واقع تھا کہ خلیفہ کا اقتدار پوری طرح قائم ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں ایک شخص عبدالخطار اسپین کا امیر (گورنر) ہو کر پہنچا تو اس کے خود ساختہ رقیب عبدالرحمٰن نے مزاحمت کی لیکن اسے کامیابی نہ ہو سکی۔ بہرحال دو برس کے اندر ہی اندر اس کی اندلسی رعایا نے بغاوت کر کے عبدالخطار کو ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا اور اس کی جگہ خود اپنی طرف سے ایک گورنر مقرر کر لیا۔[۲۱]

مصر کے سلسلے میں جو دستاویزی تفصیلات ملتی ہیں وہ بعد کی ان تاریخی شہادتوں کی تصدیق کرتی ہیں جن سے اموی نظام حکومت پر روشنی پڑتی ہے۔ صوبے کا اعلیٰ افسر

امیر یا والی کہلاتا تھا جسے ہر نیا خلیفہ خود مقرر کرتا تھا۔ عام طور سے نمازوں کی امامت امیر کی ذمہ داری ہوتی تھی[۲۲] اور اس کے ساتھ ساتھ خراج کا انتظام بھی اسی کے سپرد ہوتا تھا۔[۲۳] جب خراج کی وصولی اس کے ذمہ نہیں ہوتی تھی تو خود وہ اس کام کے لیے کسی دوسرے شخص کو متعین کرتا تھا۔[۲۴] لیکن عموماً صاحب الخراج کوئی دوسرا ہی شخص ہوتا تھا جو امیر کے ماتحت نہیں بلکہ براہ راست خلیفہ کے ماتحت ہوتا تھا۔[۲۵] اگرچہ امیر فوجی گورنر ہونے کی حیثیت سے اصولاً پورے صوبہ کا اعلیٰ افسر ہوا کرتا تھا لیکن رفتہ رفتہ صاحب الخراج کی اہمیت اتنی بڑھ گئی کہ وہ گورنر کے مساوی سمجھا جانے لگا۔ بلکہ مالیات کے معاملہ میں تو وہ گورنر سے بھی اونچا سمجھا جانے لگا تھا۔ عباسی دور میں ان دونوں کی مساوی حیثیتوں کو اس طرح تسلیم کیا گیا کہ مشہور وزیر ابن الفرات نے ان دونوں کو ایک ہی خطاب سے نوازا۔[۲۶]

فتوحات کے ابتدائی دور میں مسلمان فاتحین نے مفتوحہ علاقوں کا نظم و نسق اور ٹیکسوں کی وصولیابی وغیرہ کا کام بہت حد تک ان مقامی افسروں کے ہاتھوں میں چھوڑ رکھا تھا جو مسلمانوں کی آمد سے قبل اس کام پر معمور تھے۔ اصولاً یہ بات گورنروں کے اوپر چھوڑ دی گئی تھی کہ وہ خراج کی وصولیابی اور دوسرے کاموں کے لیے اپنے ماتحتین کا خود انتخاب کریں۔ مثلاً یزید بن مہلب نے، جو حجاج کے بعد عراق کا گورنر مقرر ہوا، اپنا ایک آدمی خراج کی تحصیل وصول کے لیے مقرر کیا تھا۔[۲۷] ۱۰۶ھ میں عراق اور خراسان کے گورنر خالد القسری نے بصرہ میں اپنے تین نائب مقرر کیے تھے۔ ایک کے ذمہ نماز کا انتظام تھا، دوسرا عدلیہ کا نگراں تھا اور تیسرا پولیس کا انچارج تھا۔[۲۸] سمرقند کے پولیس افسر کے ذمہ فوجی اور مالی فرائض بھی تھے۔[۲۹] ۱۱۰ھ (۷۲۹ء) میں خالد القسری نے بصرہ میں مالیات کے علاوہ تمام دوسرے کام ایک ہی شخص کے سپرد کر دئے تھے جو نماز، امن و امان اور عدلیہ کی دیکھ بھال کا ذمہ دار تھا۔[۳۰] بحیثیت مجموعی سرکاری ملازمین کی تعداد بہت کم تھی کیونکہ اکثر و بیشتر قبائلی سرداروں اور گاؤں کے مکھیاؤں کو خراج کی وصول یابی اور دوسرے انتظامی کاموں کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا تھا۔ مثلاً خراسان کے ہر دیہات کو اپنا مکھیا چننے کا حق حاصل تھا جو حکومت کے سامنے نظم و نسق کے لیے جواب دہ

ہوتا تھا۔[۱۳۱]

شام میں پرانے بزنطینی افسران کو ان کی ملازمت پر باقی رکھا گیا۔ خراج کا نظم بھی وہی رہا جو اسلام کی آمد سے قبل تھا۔ حساب کتاب بھی بہت دنوں تک یونانی زبان میں لکھا جاتا رہا۔ اس طرح عراق، کوفہ اور بصرہ میں دو رجسٹر رکھے جاتے تھے ایک عربی زبان میں ہوتا تھا جس میں عرب ماتحتین کی تنخواہ اور ان کی پینشن وغیرہ کا حساب رہتا تھا اور دوسرے رجسٹر میں جو فارسی زبان میں تھا مقامی لوگوں سے وصول شدہ رقموں کا اندراج ہوتا تھا۔[۱۳۲] ایک روایت کے مطابق یہ دوسرا رجسٹر خلیفہ عبدالملک بن مروان (۸۱ھ) کے زمانے تک فارسی زبان میں لکھا جاتا رہا۔[۱۳۳] دوسری روایت کے مطابق فارسی زبان کا خاتمہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں ہوا۔[۱۳۴] مقریزی کے بقول مسلم قبضہ کے وقت مصر کا حساب کتاب قبطی زبان میں رکھا جاتا تھا۔[۱۳۵] اور یہی طریقہ ۸۷ھ میں عبداللہ بن عبدالملک بن مروان گورنر مصر کی اصلاحات کے زمانہ تک باقی رہا۔ اسلام کی پہلی صدی میں مصر کے دفتر مال میں ملازمین کی اکثریت مقامی قبطیوں کی تھی اس لیے بلاشبہ وہ اپنی ہی زبان میں رجسٹروں کی خانہ پوری کرتے تھے اس کے علاوہ پرانی حکومت کے کچھ افسران یونانی زبان کو بھی دفتری کام کے لیے استعمال کرتے تھے۔[۱۳۶]

دور اموی میں مختلف صوبوں کا جو نظم و نسق تھا اس کے سلسلے میں سب سے، زیادہ قابل اعتماد اطلاعات ہمارے پاس مصر کے بارے میں ہیں محکمہ مال کا افسر اعلیٰ امیر یا عامل ہوتا تھا لیکن مالیاتی انتظام کا اصل کام ان قبطی مشیروں کے ذریعہ سرانجام پاتا تھا جن کی تربیت بزنطینی طریقوں پر ہوئی تھی اور جن کا تقرر فتح کے بعد ابتداءً خود خلیفہ نے کیا تھا لیکن بعد میں صدر شعبہ کے ذریعہ ان کا تقرر ہونے لگا تھا۔[۱۳۷] یہ دو اشخاص تھے اور مصر بالا اور مصر زیریں کے مالیہ پر مشترکہ کنٹرول رکھتے تھے۔[۱۳۸] انھوں نے اپنے طریق کار کے حساب سے مصر کے ان دونوں حصوں کو مختلف کروں یا ضلعوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ ہر کُرے میں چند چھوٹے چھوٹے گاؤں اور ایک بڑا قصبہ ہوا کرتا تھا جو اس پورے علاقے کا معاشی مرکز ہوتا تھا۔ جن چھوٹی چھوٹی اکائیوں سے یہ بڑا ڈویژن بنتا تھا اسے

قریہ یا گاؤں کہتے تھے، جن میں سے ہر گاؤں کا ایک مکھیا ہوتا تھا جسے "مازوت" کہتے تھے۔ مختلف کروں میں ملک کی یہ بنیادی تقسیم فاطمی دور تک باقی رہی جبکہ ملک کے مالیاتی نظام پر نظر ثانی کی گئی اور اسے اعمال (علاقوں PARISH) میں تقسیم کر دیا گیا۔[۳۹]

بزنطینی زرعی نظام کے مطابق، جو مسلم خلافت کے دور میں بھی باقی رہا، تمام زمین ریاست کی ملکیت ہوتی تھی جو کسانوں کو جوتنے اور بونے کے لیے کرایہ پر دی جاتی تھی۔ فصل کٹ جانے کے بعد پوری پیداوار کا ایک ڈھیر بنایا جاتا تھا جسے حکومت کے افسران جنھیں قبال کہتے تھے آنکتے تھے، اس کے بعد یہ لوگ اس میں سے خلیفہ کا مطالبہ وصول کر کے لے جاتے تھے اور جو بچ جاتا تھا وہ کسانوں کا حصہ ہوتا تھا۔[۴۰] خلافت کے دوسرے علاقوں کے برعکس یہاں خراج نام کا کوئی ٹیکس ہمیں نہیں ملتا۔[۴۱] تمام ٹیکس بہرحال اجتماعی ہوتے تھے اور ہر گروہ ایک خاص رقم کے ادا کرنے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ فی کس محصول رقم کا ایک نقد ٹیکس بھی ہوا کرتا تھا۔[۴۲] مطالبہ کی فہرست صوبہ کے صدر مقام فسطاط میں تیار ہوتی تھی جس کے مطابق ہر قریہ سے وہاں کے مقامی مکھیا رقم وصول کر کے صدر مقام کو بھیج دیتے تھے۔ ملک پر کسی وقت بھی "غیر معمولی مطالبہ" کا بوجھ پڑ سکتا تھا۔ یہ مطالبہ ہر کرہ سے کیا جاتا تھا جہاں کا مکھیا اسے وصولنے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ عام طور سے یہ مطالبات نقد کے بجائے جنس کی شکل میں ہوتے تھے مثلاً جہاز کی تعمیر کے لیے لکڑیاں، یا اوزار۔ کبھی کبھی کاریگروں اور ملاحوں کا بھی مطالبہ ہوتا تھا۔ بہرحال ان مطالبات کو پورا کرنا پورے علاقہ کی اجتماعی ذمہ داری تھی، اس کے بدلے میں نقد رقم قبول نہیں کی جاتی تھی۔[۴۳] صوبے سے جو رقم بھی ٹیکس یا مالگذاری کی شکل میں وصول ہوتی تھی اس سے پہلے تو صوبے کے ضروری اخراجات پورے کیے جاتے تھے مثلاً سپاہیوں اور افسروں کی تنخواہیں ادا کی جاتیں۔ جنگی اشیا کی خریداری کی جاتی اس کے بعد جو کچھ بچ رہتا اسے دمشق کے اموی خزانہ میں جمع کرنے کے لیے بھیج دیا جاتا۔[۴۴]

کے خاتمے اور بغداد میں نئے دار الخلافہ کے بن جانے کے بعد اسلامی دنیا کی ایک مرکزی حکومت کا بھی خاتمہ ہو گیا اگرچہ اس کے بعد تقریباً ایک صدی تک عالم اسلام مشرق میں عباسی خلافت اور اندلس میں اموی خلافت کے تحت صرف دو طاقتوں کے درمیان تقسیم رہا تاہم اسی وقت سے انتشار کا دور شروع ہو گیا تھا۔ مشرقی خلافت کے تقریباً تمام صوبوں کے انتظامی ڈھانچے میں کم و بیش یکسانیت تھی عموماً صوبے کے انتظام کے لیے بغداد سے کسی امیر یا عامل کا تقرر ہوتا تھا۔ ہر صوبجاتی حکومت کی انتظامی تفصیلات میں مقامی روایات یا ہنگامی حالات کی بنا پر خاصا فرق ہوتا تھا۔ مثلاً دار الخلافہ کے قریب ہونے کی بنا پر عراق کا مرکزی انتظامیہ سے اس حد تک خصوصی تعلق تھا کہ سواد عراق کا زرخیز خطہ عام گورنروں کے بجائے ریاستی وزراء کے چارج میں ہوا کرتا تھا۔

در حقیقت دوسری وزارتوں کے مقابلے میں سواد کی وزارت بہت ہی نفع بخش مانی جاتی تھی اس لیے اس کے طلب گار بہت ہوتے تھے[45] اسی طرح "بادریہ" کا علاقہ بھی، جو دجلہ کے داہنی طرف واقع تھا اور اس کی شمالی مشرقی سرحد بغداد سے ملتی تھی، خصوصی مفاد کا حامل تھا۔ جو شخص اس علاقے کا بہترین انتظام کر لیتا تھا اسے وزارت خراج کا اہل سمجھا جاتا تھا۔[46] عراق کے بقیہ اہم اضلاع میں ولی[47] یا عامل — ضروری نہیں کہ دونوں ہی کا — تقرر اس وقت تک خلیفہ کرتا رہا جب تک کہ انتظام حکومت میں اسے عمل دخل حاصل رہا[48] اور جب عملاً تمام اختیارات وزیر کے ہاتھوں میں آ گئے تو پھر یہ تقرر بھی وزیر کی جانب سے ہونے لگا۔[49]

خلافت عباسیہ کے ابتدائی زمانے میں خلافت کے بقیہ صوبوں مثلاً عرب کے بلاد مقدسہ، یمن، شام، آذربائیجان، آرمینیا، (عراق)، شمالی افریقہ، مصر، سندھ اور فارس کے مختلف اضلاع کا انتظام خلیفہ کے مقرر کردہ وائسرائے (عامل) کے ہاتھوں میں رہتا تھا۔[50] بعد میں بعض مواقع پر، خصوصاً مصر میں، دو افسروں کا الگ الگ تقرر ہوا کرتا تھا، ایک فوجی امور کا ذمہ دار ہوتا تھا اور دوسرا خراج کی دیکھ بھال کرتا تھا۔[51] یوں ۳۰۴ھ / ۱۷-۹۱۶ء ——— میں اصفہان میں غالباً علاقہ کی اہمیت کے پیش نظر ایک افسر (متولی الحرب) کے چارج میں تمام فوجی امور تھے

اور دوسرے (متولی الخراج) کے سپرد مالیہ کی دیکھ بھال تھی۔[52]

امویوں کی طرح عباسیوں کے ابتدائی زمانے میں بھی مصر میں گورنر کے فرائض میں نماز کی امامت اور خراج کی نگرانی شامل ہوتی تھی۔[53] بعضوں کو صرف نماز کی امامت کے اختیارات حاصل ہوتے تھے۔[54] اور مالیات پر دوسرے افسر کا کنٹرول ہوتا تھا۔[55] دور عباسی کی دوسری صدی میں افسروں کے فرائض کی تقسیم کچھ اس انداز پر ہونے لگی تھی کہ ایک افسر تو نماز اور جنگ کی قیادت کرتا تھا اور دوسرا مالی نظام کی دیکھ بھال کرتا تھا۔[56] اس کے بعد جب احمد بن طولون کے تحت مصر کو آزادی حاصل ہو گئی تو اس لائق اور حوصلہ مند مدبر نے اخشید کی طرح تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے۔[57] اخشید نے بھی یہی کیا جسے عباسی خلیفہ نے ۳۲۳ھ / ۹۳۵ء میں وہاں کا گورنر مقرر کیا تھا لیکن وہ مرکز میں کمزوری آجانے کے بعد وہاں کا خود مختار حاکم بن گیا تھا۔

گورنری پر تقرر کبھی کبھی خالص سیاسی اسباب کی بنا پر بھی ہوا کرتا تھا۔ خلیفہ مامون نے ان خدمات کے معاوضہ میں جو امین سے جنگ تخت نشینی کے وقت ایرانی بجا لائے تھے، انھیں ایرانی علاقوں کی گورنری پر متعین کیا۔ مثلاً اس قسم کا ایک تقرر فضل بن سہل کا ہوا تھا جو اپنے کو شاہان فارس کی اولاد کہتا تھا اور جس کا نومسلم باپ سہل پہلے آتش پرست تھا۔[58] مامون نے فضل کو جس علاقہ کا گورنر مقرر کیا وہ طول میں کوہ ہمدان سے تبت اور سقینان کے پہاڑوں تک تھا اور عرض میں موجودہ بحر فارس سے بحر کیسپین تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کی تنخواہ ۳۰ لاکھ درہم سالانہ تھی۔۔۔۔ اور مامون اسے "سردار دو صدارت" کہا کرتا تھا۔ دو صدارتوں سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ فوجی اور شہری دونوں انتظامات اس کے تحت تھے۔[59] گورنری کے خواہشمند عام طور سے اس عہدہ کی قیمت بھی (خلیفہ کی خدمت میں) پیش کرتے تھے۔ اگرچہ کبھی کبھی سیاسی اسباب کی بنا پر اس قسم کی پیش کش کو ٹھکرا بھی دیا جاتا تھا۔ مثلاً آذربائیجان اور آرمینیا کا حاکم اعلیٰ ابو یوسف بن ابی الساج جو "رے" کو بھی اپنے حدود میں شامل کرنا چاہتا تھا، اپنی فوجیں لے کر وہاں پہنچ گیا۔ اگرچہ یوسف نے نئے مطلوبہ علاقے کے لیے ایک بہت بڑی رقم خلیفہ مقتدر کی خدمت میں پیش کی لیکن خلیفہ نے اسے اس کا پسندیدہ علاقہ دینے سے انکار کر دیا اس پر خواہ مخواہ دخل اندازی کرنے والے یوسف کو

وہاں سے واپس آنا پڑا، اگرچہ چلتے چلتے اس نے وہاں کے بدقسمت شہریوں کو خوب لوٹا۔[60]

سلطان سے رشتہ داری بھی گورنری کے مطالبہ کے لیے ایک فطری سبب تھی مثلاً شہزادہ مامون کو اس کے باپ خلیفہ ہارون نے خراسان کا عامل مقرر کیا تھا اور ۲۱۶ھ / ۸۸۵ء میں خلیفہ معتمد نے اپنے دو بیٹوں جعفر اور ابو احمد کو بالترتیب مغربی اور مشرقی صوبوں کا گورنر بنایا تھا۔[61] اگرچہ شہزادوں کے لیے یہ اعزاز برائے نام ہی تھا کیونکہ خلیفہ نے چند تجربہ کار افسروں کو بھی ان کے ساتھ مشیر کی حیثیت سے روانہ کیا تھا۔ ویسے بھی خود مصر اور ایران پر ان کا گورنر کی حیثیت سے تقرر وہاں کے حالات کو دیکھتے ہوئے صرف ایک اعزاز ہی کہا جا سکتا ہے کیونکہ مصر پر تو احمد بن طولون تقریباً آزادانہ حکومت کر رہا تھا اسی طرح ماوراء النہر اور خراسان پر نصر ابن احمد سامانی کا پورا اقتدار تھا۔ سامانیوں کو خلیفہ اپنا وائسرائے کہا کرتا تھا اور ہر نئے سامانی شہزادے کو اس وقت بھی سند اور خلعت بھیجا کرتا تھا جب ان کی کوئی اہمیت نہیں رہ گئی تھی۔[62]

سواد کے علاقہ میں عباسیوں کا مالیاتی نظام ایک خاص قسم کا تھا۔ پورا علاقہ دو کروں (ضلعوں) میں تقسیم کیا گیا تھا اور ہر کرہ میں کئی ڈویژن تھے جنھیں تسّوج کہتے تھے۔[63] سب سے زیادہ دولت مند کرہ "بادُریہ" تھا جس میں بارہ رُستاق (دیہاتی حلقے) تھے جن میں سب سے بہتر الکرخ تھا جو بارہ قریوں (دیہاتوں) پر مشتمل تھا۔[64] اسی طرح عراق کا وہ حصّہ جسے طریقِ خراسان (شاہراہِ خراسان)[65] کہتے تھے اور جس کا مرکزی مقام بعقوبا تھا، کئی تسّوجوں میں تقسیم تھا۔[66] ایک دوسرے علاقے کا مالی مرکز، جسے تسّوج کا مساوی کہا جا سکتا ہے، واسط تھا۔[67] بڑے انتظامی علاقوں کے برعکس جو کسی عامل کے زیرنگیں ہوتے تھے، کرہ کا کوئی متعین رقبہ نہیں ہوتا تھا۔ مرکزی حکومت اپنی صوابدید پر کسی کرے کے رقبہ میں اضافہ کر سکتی تھی یا اسے کسی دوسرے کرے میں ضم کر سکتی تھی۔

اکثر و بیشتر حالات میں عامل کی حیثیت دیوان الخراج کے تنخواہ دار ملازم کے بجائے "ٹیکس ٹھیکیدار" کی سی ہوتی تھی۔ یہ عہدہ کبھی اسے ایک متعینہ رقم کی نقد ادائگی کے معاوضہ میں اور کبھی سرکاری رقم کو خزانہ میں جمع کر دینے کی ضمانت دے دینے پر

حاصل ہوتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ عامل کو صوبے کے باشندوں لوٹنے کی کھلی چھٹی مل جاتی تھی[68]۔ ابن اثیر سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک موقع پر آذر بائیجان اور آرمینیا کے خراج کو وصول کر کے دارالخلافہ تک پہنچانے کی ذمہ داری عامل کے بجائے وہاں کے گورنر کے سر ڈال دی گئی تھی جو پہلے ہی سے فوجی معاملات، نماز اور سرکاری احکام کے نفاذ کا ذمہ دار تھا۔[69]

بغداد کے زوال سے پہلے اگرچہ صوبوں کے خراج کی دیکھ بھال کے لیے ایک مُشرف (ناظر یا اور سیر) ہوا کرتا تھا[70]۔ کبھی کبھی کوئی وزیر بھی حساب کتاب کی جانچ پڑتال کرنے کے لیے علاقہ کا دورہ کرتا تھا، اس کے باوجود عباسی دور کی یہ خصوصیت تھی کہ ٹیکس کے ٹھیکوں کی خرید و فرخت کے باعث غریب کسان ہمیشہ مصیبت میں مبتلا رہتے تھے[71]۔ چونکہ گورنر اور فوجی سپہ سالار مشترکہ طور سے صوبہ کا انتظام کیا کرتے تھے اس لیے اگر ان میں باہم مفاہمت ہوتی تو مرکزی حکومت کی کمزوری کے باعث وہ صوبے کے معاملات میں تقریباً خود مختار ہو جایا کرتے تھے[72]۔ یہ بات اس وقت اور صحیح ثابت ہو جاتی تھی جب "صاحب البرید" جس کا کام مرکزی حکومت کی طرف سے صوبجاتی گورنروں کی جاسوسی کرنا تھا، ذاتی طور سے کوئی ضمیر فروش یا نااہل ہوتا۔ کبھی کبھی ایسے حوصلہ مند گورنر کے لیے معاملات بالکل سہل ہو جاتے جس میں اتنی طاقت ہوتی کہ وہ محکمہ خراج اور فوج دونوں کو اپنی ماتحتی میں رکھنے کا مطالبہ کر سکے[73]۔ اگرچہ اس کے باوجود مامون کے ایسے مضبوط خلفا اپنے اوپر اعتماد کے باعث یہ دونوں عہدے کبھی کبھی ایک ہی شخص کو دے بھی دیا کرتے تھے[74]۔

پہلی صدی کے بعد اسلامی حکومت کا رقبہ اتنا زیادہ وسیع ہو گیا تھا کہ کوئی یک مرکزی حکمراں پورے علاقہ پر موثر طریقہ سے نظر نہیں رکھ سکتا تھا۔ سلسلہ مواصلات اتنا ناکافی تھا کہ مضبوط سے مضبوط حکمراں بھی مرکز سے فاصلہ پر واقع صوبے کے گورنروں اور وہاں کی رعایا کے حالات سے پوری طرح باخبر نہیں رہ سکتے تھے۔ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ اموی دور میں دارالخلافہ دمشق سے دور دراز علاقوں میں واقع اندلس اور خراسان کے صوبوں کے گورنر عملاً اپنے آقاؤں سے آزاد ہوتے تھے۔ لیکن جب اسلام کا اقتدار اچھی طرح قایم ہو گیا اس وقت بھی فاتحین کے درمیان باہم رشک و رقابت کا جذبہ

کارفرما تھا اور مفتوحہ صوبوں کے رہنے والوں کو اگرچہ ان میں سے کسی کے جیتنے یا ہارنے کی پرواہ نہیں ہوتی تھی لیکن انھیں بھی حالات سے مجبور ہو کر کسی نہ کسی پارٹی کا ساتھ دینا پڑتا تھا۔ صورت حال یہ تھی کہ ہر ایسا صاحب ارادہ شخص جسے مذہبی، جذباتی یا فوجی قوت ایسے موثر اسباب حاصل ہوتے، کامیابی کے خواب دیکھ سکتا تھا۔ مثلاً ایک اموی نوجوان جو عباسیوں کے ہاتھوں اپنے اہل خاندان سے بچ کر اندلس جا پہنچا تھا، اتنا ہوشیار تھا کہ اس نے وہاں کی ان طاقتوں کو اپنے جھنڈے کے نیچے جمع کر لیا جو اس کے خاندان کے لیے اپنے دل میں نرم گوشے رکھتی تھیں۔ اس نے ایک سلطنت کی بنیاد ڈالی جو خلافت اسلامیہ کی صحیح جانشینی کی دعویدار تھی اور اس طرح اس نے یہ ثابت کر دیا کہ اندلس نے کبھی بھی عباسیوں کی حکومت یا ان کے اقتدار کو تسلیم نہیں کیا۔

بغداد کے قیام کے فوراً ہی بعد مدینہ میں علویوں کے مددگاروں نے اپنی حکومت قایم کرنے کے لیے مرکز سے بغاوت کر دی لیکن بغاوت کو دبا دیا گیا اور باغیوں کے سرغنہ کو بھاگنے پر مجبور ہونا پڑا۔ ان میں سے خاندان علیؑ کا ایک شخص ادریس ابن عبداللہ بھاگ کر مراکش (مراکو) چلا گیا جہاں اس نے خلافت عباسیہ کے مقابلہ میں ایک شیعی سلطنت کی بنیاد ڈالی جو تقریباً سو اصدی (۲۸۸ھ/۹۲۲ء) تک باقی رہی۔ شمالی افریقہ کے بربر ہمیشہ سے ایسے پروپیگنڈے سے متاثر ہوتے رہے ہیں جس میں خاص طور سے الحاد اور تفرقہ بازی کا امتزاج ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب ادریسیوں اور تونس میں ان کے پڑوسی اغلبیوں کے زوال کے بعد ایک شخص عبیداللہ کے مبلغین اس علاقے میں پھیل کر اس کے مہدی اور امام زادہ (اور اس طرح حضرت فاطمہ کی طرف سے سید ہونے کا) پروپیگنڈا کرنے لگے تو انھیں خاصی کامیابی حاصل ہوئی۔ عبیداللہ نے فاطمی خلافت قایم کی جس نے شام و مصر میں شیعیت کی ترویج کی اور عباسیوں کے بعض امیر ترین علاقے چھین لیے۔ فاطمی خلافت ۲۹۷ھ/۹۰۹ء سے ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء تک قایم رہی۔ جب صلاح الدین ایوبی کو اقتدار حاصل ہوا تو انھوں نے عباسیوں کے نام کو تقریباً ڈھائی صدیوں کے بعد پھر سے خطبہ اور سکہ میں جگہ دلائی۔ ۱۱۷۱ء مصر دوبارہ سنی علاقہ قرار پایا اور یہاں کے حکمراں سلطان کہے جانے لگے ۱۱۷۴ء افریقیہ (ٹیونس) وہ اصل

علاقہ تھا جہاں سے فاطمی پروپیگنڈا شروع ہوا۔ عبیداللہ کی آمد کے قبل یہاں اغلبیوں کی حکومت تھی جو ابراہیم بن اغلب کی اولاد تھے جسے ہارون رشید نے ۱۸۴ھ/۸۰۰ء میں پورے شمالی افریقہ کا گورنر بنا کر بھیجا تھا۔ باوجودیکہ یہ لوگ سنی تھے اور برائے نام خلیفہ بغداد کے باجگذار تھے لیکن وہ اپنے کو کسی کے سامنے جواب دہ نہیں سمجھتے تھے حتیٰ کہ ان میں سے بعضوں نے تو خلیفہ کا نام بھی اپنے سکہ سے اڑا دیا تھا۔

خلافت بغداد سے مکمل آزادی کی علامت خلیفہ یا امیر المومنین یا اس سے ملتے جلتے خطاب کے غاصبانہ استعمال سے ظاہر ہوتی تھی۔ یہ درست ہے کہ ابتدائی فاطمی مثلاً مراکو کے ادریسی اور طبرستان کے علوی خاندان رسالت سے اپنا رشتہ ظاہر کرنے کے لیے اپنے کو صرف سید کہتے تھے[۷۸] لیکن ان کے برخلاف مصر اور شام کے فاطمی اپنے کو "خلیفہ" کہا کرتے تھے[۷۹] اسپین میں عبدالرحمٰن سوئم کے زمانے تک قرطبہ کے اموی سلاطین صرف "امیر" یا ابن الخلیفہ کے خطاب سے مطمئن تھے[۸۰] لیکن خلافت بغداد کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر جو اپنی طاقت و قوت کے اعتبار سے تحت الثریٰ میں پہنچ چکی تھی عبدالرحمٰن نے اپنے دور حکومت کے ساتویں برس (۳۱۷ھ/۹۲۹ء) میں شمالی افریقہ کے علویوں کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے کو امیر المومنین کہلانا شروع کر دیا[۸۰] نہ صرف عبدالرحمان کے جانشین بلکہ حکومت کے تنزل کے بعد ملوک الطوائف[۸۱] بھی اس معاملے میں اس کی پیروی کرتے رہے اور اپنے اپنے علاقوں میں مساجد کے ممبروں سے اپنے نام کا خطبہ پڑھواتے رہے[۸۲] مرابطی جنھوں نے اسپین کے علاقوں سے ملوک الطوائف کو بے دخل کیا تھا، اپنے کو امیر المسلمین کہتے تھے جو بہر حال امیر المؤمنین کا مرادف تھا[۸۳] مصر میں اخشیدی اپنے کو امیر کہتے تھے[۸۴] ایوبی اور مملوک سلطان کہے جاتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں تو مصری حکمرانوں کے لیے عام طور سے (سلطان) ہی کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا[۸۵]

بعض کم حیثیت حکمران اس بات کے بھی خواہشمند ہوتے تھے کہ ان کے عہدے اور خطاب کو عوام کی طرف سے بھی سند قبولیت حاصل ہو۔ مثلاً جب حبشی غلام کافور، جو اخشیدیوں کے تحت ایک زمانے تک حکومت کرتا رہا تھا، ۳۵۵ھ/۹۶۶ء میں باقاعدہ تخت نشین ہوا تو اس نے مصری امرا اور فوج سے بھی اپنے لیے سند قبولیت

حاصل کرنی چاہی۔ یہی بات مملوک سلطان ملک الناصر نے بھی کی تھی جو مصر کی تاریخ کے ہنگامی دور میں تخت نشین ہوا تھا۔ اس نے ملک کے اہم امرا کو دربار میں بلا کر ان سے اپنے کو باقاعدہ تسلیم کرانا چاہا تھا۔ بعض امیروں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا جس کی وجہ سے ملک میں خانہ جنگی کی نوبت آگئی۔ آخرکار قاضیوں نے ایک اعلان نامہ مرتب کیا جس کی رو سے ملک الناصر کو باقاعدہ سلطان تسلیم کر لیا گیا۔

اس سلسلے میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ فارس کے آزاد حکمرانوں نے کبھی بھی خلیفہ کے لقب کو غصب نہیں کیا۔ امویوں اور عباسیوں کے دور میں یہاں کے گورنروں نے عملاً اپنی آزاد حکومتیں قائم ضرور کیں لیکن اپنی مصلحتوں کی بنا پر زبانی طور سے خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے رہے۔ ایسے آزاد خاندانوں میں غزنوی، آل بویہ اور سلجوقی قابل ذکر ہیں۔ پہلا اور تیسرا خاندان سنی المذہب تھا اور اس ہم عقیدگی کی باعث "امیرالمومنین" کا وفادار تھا۔ شیعہ آل بویہ بغداد کے سنی خلیفہ کی اطاعت اس لیے کرتے تھے کہ اس کے بجائے اگر وہ شیعہ امام کو اپنا حاکم اعلیٰ تسلیم کرتے تو ان کی آزادی میں اصولاً بہت فرق پڑ جاتا۔ زوال بغداد کے بعد ایران میں بتدریج قومی جذبات کی آبیاری ہوتی رہی۔ اسی کے ساتھ شیعی جذبات بھی بروئے کار آئے اور آہستہ آہستہ ان لوگوں نے بغداد کی طرف دیکھنے کے بجائے خود اپنے ہی کو اہم سمجھنا شروع کر دیا۔ یوں صفوی حکومت وجود میں آئی۔ بہرحال خلافت بغداد کے زمانے میں فارس کے کسی بھی حکمران نے، خواہ وہ امیرالمومنین کا خطبہ اور سکہ میں صرف نام ہی تک رکھنے کا روادار رہا ہو، کبھی بھی اپنے کو خلیفہ سے بلند نہیں سمجھا۔ حتیٰ کہ محمود غزنوی نے بھی اپنے سکوں پر اپنے نام کے ساتھ صرف امیر کا لقب استعمال کیا۔[۸۶] کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سیستان میں اس کے گورنر خلف ابن بانو نے اسے سلطان کے لقب سے پکارنا شروع کیا تھا۔[۸۷]

ان تمام باتوں کے باوجود بالکل ابتدائی دور کے بعد کے ایرانی گورنر اور حکام اپنی اظہار وفاداری کے ساتھ ساتھ حقیقی طور سے آزادانہ حکومت کرتے تھے۔ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ امویوں اور ابتدائی عباسیوں کے براہ راست اقتدار کے زمانہ

میں مرکز سے دوری پر واقع ایرانی صوبوں کے اہم شہروں خصوصاً خراسان اور ماوراءالنہر کے افسروں کا تقریباً ہر سال تبادلہ ہو جایا کرتا تھا۔ اس طرح کوئی بھی گورنر خواہ وہ کتنا ہی با اقتدار کیوں نہ ہوتا۔ ــــــ بہت زیادہ طاقتور نہیں ہونے پاتا تھا، اگرچہ اس کی قیمت ایک غیر مضبوط حکومت کی شکل میں ادا کرنی پڑتی تھی۔ لیکن جب خلافت بغداد اس حد تک کمزور ہو گئی کہ اس کے احکامات کو آسانی نظرانداز کیا جا سکتا تھا یا سزا سے بے خوف ہو کر مرکز کی عدول حکمی کی جا سکتی تھی تو گورنروں نے اپنے لڑکوں کو خود اپنا جانشین مقرر کرنا شروع کر دیا اور اس طرح خود مختار خاندانی حکومتوں کی بنیاد جگہ جگہ پڑنی شروع ہو گئی۔ اس قسم کی پہلی کوشش کا اظہار خراسان میں مامون کے گورنر طاہر ذوالیمینین کی طرف سے ۲۰۵ھ/ ۸۲۱ء میں ہوا تھا۔ جہاں تک خود طاہر کا تعلق ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ اسے اپنی کوششوں میں کامیابی نہیں ہوئی کیونکہ جب اس کے خلاف صاحب البرید کی یہ رپورٹ دربار خلافت میں پہنچی کہ اس نے خطبہ سے خلیفہ کا نام حذف کر دیا ہے تو اس کے ایک سال کے اندر ہی اندر ذوالیمینین کا اچانک انتقال ہو گیا۔ اس سلسلے میں یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے کہ ان دونوں واقعات میں کوئی اندرونی تعلق تھا یا نہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ طاہر کے بعد اس کے دو لڑکے، ایک پوتا اور ایک پرپوتا امیر کی حیثیت سے اس کے جانشین ہوئے، جنھوں نے خلیفہ کے اقتدار کو صرف اس حد تک تسلیم کیا کہ ہر سال خراج کے نام سے ایک معمولی سی رقم اس کے پاس بھیج دیا کرتے تھے۔[۸۸]

طاہری خاندان کے آخری شخص کو ۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء میں مجبور ہونا پڑا کہ وہ یعقوب ابن لیث صفار (ٹھٹھیرے) کو سونپ دے۔ یعقوب نے دو سال قبل خلیفہ معتمد کو مجبور کر کے کرمان، سیستان اور سندھ کی گورنری کے ساتھ ساتھ بلخ، تخارستان اور ملحقہ علاقوں پر بھی اپنے اقتدار کو تسلیم کرا لیا تھا۔[۸۹] اگلے تین برسوں میں خلیفہ کو مجبوراً مذکورہ بالا علاقوں کے علاوہ خراسان اور اس سے ملحقہ علاقوں پر بھی یعقوب کی بالواقعہ (DIFECTO) گورنری کو تسلیم کر لینا پڑا۔[۹۰] یعقوب کا بھائی عمرو، جو بعد میں اس کا جانشین ہوا، انتظامی صلاحیتوں میں بہت

ممتاز تھا۔ اس لیے غالب گمان یہ ہے کہ اس نے خلیفہ کی وفادار رعایا کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے خلیفہ سے اچھے تعلقات رکھنے پسند کیے ہوں گے۔[۹۱] لیکن اس نے بھی اپنے صوبوں کے سکوں پر خلیفہ کے بجائے اپنا ہی نام کندہ کرایا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی اپنے کو خلافت بغداد سے عملاً آزاد سمجھتا تھا۔ عمرو کا زوال اس کی حد سے بڑھی ہوئی حبِّ جاہ کے باعث ہوا۔ اس نے خود خواہش ظاہر کر کے خلیفہ معتضد سے ماوراء النہر کی گورنری کا پروانہ حاصل کیا۔ اور خلیفہ نے اس وقت ضرور اطمینان کی سانس لی ہوگی جب اسے خبر ملی کہ ماوراء النہر کے گورنر اسماعیل ابن احمد سامانی اور عمرو کے درمیان گورنری کے مسئلہ پر جنگ ہوئی جس میں عمرو مارا گیا۔[۹۲]

جنگ کے بعد اسماعیل سامانی خراسان میں داخل ہوگیا۔[۹۳] خلیفہ نے اسے وہاں کا گورنر تسلیم کر لیا اور اس کے پاس سند گورنری اور علَم بھیجا۔[۹۴] سامانی اپنا رشتہ ایران کے ساسانی بادشاہوں سے جوڑتے تھے۔ اس خاندان کے اکثر افراد کو مشرف باسلام ہونے کے بعد ہی سے مامون نے ماوراء النہر اور شمالی ایران کے دوسرے علاقوں میں خراسان کے گورنر کی ماتحتی میں بڑے بڑے عہدے عطا کرنے شروع کر دیے تھے۔ اگرچہ خلیفہ کی نظروں میں سامانی صرف وابستگان دولت (VASSAL) کی حیثیت رکھتے تھے۔[۹۵] لیکن عملاً انھیں اس بات کی اجازت حاصل تھی کہ مرکز سے پوچھے بغیر اپنا جانشین اپنے خاندان ہی سے مقرر کرتے رہیں۔ اس کے بدلے میں وہ خلیفہ پر وقت پڑ جانے کی صورت میں اس کی فوجی مدد کرتے تھے۔[۹۶] اس رضا کارانہ خدمت اور خطبہ و سکہ میں خلیفہ کے نام کو باقی رکھنے کے علاوہ وہ اپنے کو کسی حیثیت سے بھی خلیفہ کا ماتحت یا اس سے کمتر نہیں سمجھتے تھے۔

اپنے علاقوں میں سامانیوں کی حیثیت خود مختار بادشاہوں کی سی تھی، اِلّا یہ کہ انھوں نے بعض دور کے علاقوں کا نظم و نسق وہاں کے ان مقامی حکمران خاندانوں پر چھوڑ دیا تھا جو بخارا کی مرکزی حکومت کو نام کے لیے خراج بھیجنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کرتے تھے۔[۹۷] اس قسم کے خاندانوں میں ایک خاندان صفّاریوں کا تھا جو

اگرچہ اصولاً اپنے کو سامانیوں کا ماتحت سمجھتا تھا لیکن عملاً سیستان کے علاقہ پر اپنی آزاد حکومت قایم کیے ہوئے تھا۔

جہاں تک جانشینی کا سوال ہے تو خاندان کا مضبوط ترین مرد تخت پر قابض ہو جاتا تھا، اور بقیہ لوگ عام طور سے بغاوت کیا کرتے تھے۔[98] جب کبھی کسی سامانی بادشاہ کے مرنے پر ولی عہدی کے معاملہ میں کسی قسم کا کوئی شبہ پیدا ہو جاتا تھا تو پھر مرحوم بادشاہ کے قریبی لوگ اور دارالسلطنت کے بڑے لوگ نئے حکمراں کا انتخاب کرنے کے لیے سر جوڑ کر بیٹھتے تھے۔ مثلاً جب احمد بن اسماعیل اپنے آٹھ سالہ لڑکے کو چھوڑ کر مرا تو جانشینی کے مسئلہ کو اسی طرح طے کیا گیا۔[99]

سامانیوں کے بعد جب غزنوی تخت نشین ہوئے تو انھوں نے بھی حسب سابق خلیفہ سے تعلقات استوار رکھے۔ اچھے سُنیوں کی طرح انھوں نے عباسی خلیفہ سے دوستی قائم رکھی اور جوں ہی بغداد میں سامانیوں کی شکست کی خبر پہنچی خلیفہ القادر (۳۸۱ھ/۹۹۱ء۔ ۴۲۲/۱۰۳۱ء) نے غزنوی خاندان کے مضبوط ترین شخص محمود کو خراسان کا امیر تسلیم کر لیا۔[100] خلیفہ اور امیر کے درمیان خوشگوار تعلقات باہمی مفاہمت کی بنیاد پر قائم تھے کیونکہ جب خلیفہ القادر کا انتقال ہوا تو نئے خلیفہ کی تخت نشینی کی خبر لانے والے شخص کا غزنہ میں بہت ہی جوش و خروش کے ساتھ استقبال کیا گیا۔ اس وقت کے امیر غزنہ، مسعود بن محمود نے اپنے نام کے ساتھ خلیفہ القائم کا نام بھی خطبہ میں شامل کیا اور نئے خلیفہ کی خدمت میں خط وفاداری بھیجا۔[101]

محمود کے لڑکے مسعود کے جشن تخت نشینی کے جو واقعات تاریخ کے صفحات میں موجود ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ خلیفہ کی طرف سے آئی ہوئی اس سند کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی تھی۔ جس کی رو سے محمود کے تمام علاقے اور بعد میں فتح ہونے والے دوسرے علاقوں پر مسعود کا حق تسلیم کیا گیا تھا۔ ایک بڑے مجمع کے سامنے اصل سند کو جو عربی زبان میں تھی پڑھ کر سنایا گیا اور حاضرین کی خاطر اس کا ایک مختصر فارسی ترجمہ بھی پڑھا گیا۔ جشن کے خاتمہ پر مسعود نے خلیفہ کی طرف سے آئی ہوئی خلعت کو لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھ کر زیب تن کیا۔

دربار خلافت کی سند کی نقلیں کرا کے انھیں غزنوی سلط[illegible] اہم شہروں میں

اطلاع عام کی خاطر بھیجا گیا۔[۱۲۲]

اگرچہ خلیفہ کی نظروں میں سامانیوں کی طرح غزنوی بھی امیر خراسان کی حیثیت رکھتے تھے لیکن خود غزنوی اپنے علاقہ میں اپنے کو مطلق العنان حکمراں سمجھتے تھے اور اگر ان کا کوئی ماتحت ان کی حیثیت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا تھا تو وہ اسے رائے بدلنے پر مجبور کر دیا کرتے تھے۔[۱۲۳]

جن خاندانوں نے تاریخ کے مختلف ادوار میں اہمیت حاصل کی تھی، ان میں چوتھی صدی میں آل بویہ اور پانچویں اور چھٹی صدی میں سلجوقیوں کی مختلف شاخیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان کا اور خلیفہ کا باہمی تعلق عجیب و غریب قسم کا تھا۔ وہ صرف خلیفہ سے اپنے کو آزاد ہی نہیں سمجھتے تھے بلکہ خود اس کے اوپر اپنا پورا قابو رکھے رہتے تھے۔ تاہم یہ دونوں خاندان ـــــــ مختلف اسباب کی بنا پر جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں ـــــ ظاہری طور سے خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے تھے اور اپنے سکوں پر اپنے نام کے ساتھ ساتھ خلیفہ کا نام بھی کندہ کراتے تھے۔

۱۲۵۸ء میں خلافت بغداد کے خاتمہ کے بعد سرزمین ایران سے غیر ملکی طاقت کا نشان ختم ہو گیا اور کوئی ایسا سربراہ اسلام باقی نہیں رہ گیا جس کی نام کے لیے بھی اطاعت کرنی ضروری ہوتی۔ اس کے بعد ڈھائی صدیوں تک ایرانی علاقوں پر منگولوں اور ان کے جانشینوں کا قبضہ رہا۔ لیکن اسی زمانے میں آہستہ آہستہ (ایرانیوں میں) قومیت کا قدیم جذبہ اور احساس تنظیم پیدا ہونے لگا۔ اس جذبے کا بے اختیارانہ اظہار اسماعیل صفوی کو خوش آمدید کہنے میں اس وقت ظاہر ہوا جب اس نے پندرھویں صدی کے خاتمہ پر ایران سے منگول نسل کے خاندانوں کو نکال کر خود اپنی حکومت کے قیام کا دعویٰ کیا۔

اس جذبے کا اظہار اس وقت اور بھی زیادہ ہوا جب اسماعیل نے اپنے اور ملک کی اکثریت کے مذہبی احساسات کے پیش نظر شیعی حکومت کے قیام کا اعلان کیا۔ اسماعیل مرشدوں کے ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو اپنا سلسلہ شیخ صفی الدین سے ملاتا تھا جو خود اپنے کو ساتویں شیعی امام موسیٰ کاظم کی اولاد

کہتے تھے۔ اگرچہ اسماعیل نے خود کبھی امام ہونے کا دعویٰ نہیں کیا لیکن اس بات کا اظہار اس نے ضرور کیا کہ شیعیت کو ایران کا قومی مذہب قرار دینے کے لیے وہ خدا کی طرف سے مامور ہوا ہے۔ لوگوں کی نظروں میں اس کا درجہ عام انسانوں سے بلند تھا، اور اس کی اور اس کے جانشینوں کی حیثیت عام ایرانیوں کی نظروں میں بہت حد تک اس کی حکومت کے مذہبی کردار اور خاندانی تفوق کی بناپر بلند تھی۔[۱۴۲]

ابتدائی خود مختار یا نیم خود مختار سلطنتوں کے نظام حکومت کے سلسلے میں ضروری معلومات بہت کم ملتی ہیں۔ ایران کی تاریخ میں ہمیں مطلق العنانی کے ابتدائی دور سے لے کر جب بادشاہ فوج اور ملک کے تمام مالی وسائل کا تن تنہا ذمہ دار ہوتا تھا، اس وقت تک کے نشانات ملتے ہیں جب کاروبار حکومت کو چلانے کے لیے مختلف مراتب کے افسروں کا ایک نظام کے تحت باقاعدہ تقرر ہونے لگا۔ بالکل سادہ طریق حکومت کی مثال خراسان میں عبداللہ ابن طاہر کی حکومت میں دیکھی جا سکتی ہے۔[۱۴۵] یہ قطعاً ضروری نہیں ہے کہ اس زمانے کے معیار اور اشخاص کو دیکھتے ہوئے مطلق العنانیت کو بذاتہ حکومت جابرہ کا مرادف سمجھا جائے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ اس سلسلے میں ہمیں بادشاہ اور رعایا کے باہمی تعلقات کا مطالعہ کرنے کے لیے ہر بادشاہ کو الگ الگ دیکھنا چاہیے۔ کہا جاتا ہے کہ خراسان میں عبداللہ بن طاہر کو زراعت سے بہت دلچسپی تھی۔ اس نے آبپاشی کے سلسلے میں کسانوں کے باہمی اختلافات کو، جو کم پانی والے علاقوں کا مخصوص مرض ہوتا ہے، طے کرنے کے لیے قوانین مرتب کرائے تھے۔ عبداللہ کو ایران میں پائی جانے والی مخصوص زیر زمین نہروں (قناۃ یا کاریز) کے پانی کی تقسیم کے بارے میں جب فقہ یا احادیث کی مروجہ کتابوں سے کوئی خاص مدد نہ مل سکی تو اس نے خراسان اور عراق کے علماء سے اس موضوع پر ایک دستور العمل (کتاب القنیٰ) مرتب کرنے کی فرمائش کی۔ دو صدیوں بعد بھی جیسا کہ گردیزی نے ذکر کیا ہے یہ کتاب عام طور سے رائج تھی۔ علاوہ ازیں عبداللہ نے پیداوار کو بڑھانے پر بھی زور دیا، اور اس کے حالات زندگی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عام تعلیم

کی افادیت کا بھی قائل تھا۔[105]

یعقوب ابن لیث صفّار ـــ جس نے اپنی زندگی ایک رہزن کی حیثیت سے شروع کی تھی ـــ کے حالات کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے خراسان اور اپنے زیر نگیں دوسرے علاقوں کے انتظام کی طرف بہت ہی کم توجہ کی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناعاقبت اندیشی کے باعث، معینہ اوقات پر خراج کی تحصیل وصول کرنے کے بجائے اسے جب اور جہاں موقع ملتا تھا پیسہ وصول کرنا شروع کر دیتا تھا۔[106] اس کے برخلاف خود اس کے بھائی عمرو نے جو اس کے بعد تخت نشین ہوا، ملک میں ایک باقاعدہ نظام قائم کرنے اور مالیہ کو مستحکم کرنے کی طرف پوری توجہ کی۔[107] مشہور جغرافیہ داں ابن حوقل نے عمرو کے ایک افسر حسن ابن المرزبان کا ذکر کیا ہے جو دیوان استدراک (THE OFFICE OF REQUISITION) کا انچارج تھا اور ایک ایسے خاندان کا فرد تھا جو ایک زمانہ سے شاہی خدمت کرتا چلا آرہا تھا۔[108] اپنی فوج کے لیے عمرو نے ایک اسلحہ خانہ اور ایک خزانہ قائم کیا تھا جس میں فوجیوں کی تنخواہ اور ان کے ساز و سامان کو مہیا کرنے کے لیے زکوٰۃ اور دوسرے ٹیکسوں کو جمع کیا جاتا تھا۔ اپنے ذاتی استعمال کے لیے اس نے ایک دوسرا خزانہ قائم کیا تھا جو زراعتی زمینوں کی نگہداشت اور اشیائے خوردنی مہیا کرنے کے کام آتا تھا۔ ایک تیسرا خزانہ اس نے وابستگان دولت اور ملازمان محل کی امداد کے لیے قایم کیا تھا۔

امارت سامانیہ کے تحت جو صفاریوں کے جانشین کی حیثیت سے وجود میں آئی تھی، بہت بڑا علاقہ تھا۔ درحقیقت دورِ خلافت کے بعد یہ سب سے بڑی خود مختار بادشاہت تھی جو ایران میں قائم ہوئی۔ اس سلطنت کا انتظام بہت ہی مستحکم اور باقاعدہ تھا۔ اس کا دارالسلطنت بخارا تھا لیکن خراسان میں متعین سپہ سالار افواج شاہی کی حیثیت وائسرائے (نائب امیر) کی ہوتی تھی جو مرو یا نیشاپور میں رہا کرتا تھا۔[110] عام انتظام کی خاطر ملک میں جس طرح باقاعدہ دفاتر کا نظام قائم تھا اسے دیکھ کر بغداد کی یاد تازہ ہوتی تھی۔ نصر دوم، ابن احمد[111] کے زمانہ میں تو دفاتر کا انتظام بہت ہی مکمل تھا۔ اس شہزادے نے شاہی محل کے

پھاٹک پر ریاست کے خاص خاص عہدہ داروں ـــــ مثلاً وزیر متوفی (خازن)، عمید الملک (شاہی کا نفیڈنشل سکریٹری)، سربراہ دیوان رسالت یا چانسری (سفارت) صاحب الشرطہ (پولیس کمانڈر)، صاحب المویّد (افسر مددگار، جس کے فرائض کی تفصیل دستیاب نہیں ہے)، محتسب، قاضی نیز شاہی جائداد اور محکمہ اوقاف کے نگراں ـــــ کے دفاتر بنوائے تھے۔[۱۱۳]

اہم عہدوں پر تقررات امیر خود کرتا تھا اور بسا اوقات بعض زیادہ ہی اہم عہدوں کو وہ اپنے خاندان والوں کے لیے مخصوص کر دیتا تھا۔ مثلاً نصر ابن احمد نے اپنے ایک بیٹے کو وزیر اور دوسرے کو سپہ سالار مقرر کیا۔[۱۱۴] لیکن ریاست کے ملازمین اور درگاہ (محل) کے عہدہ داروں کے درمیان فرق سمجھنا ضروری ہے۔ محل کے عہدہ داروں کا تعلق دربار کے رسوم اور شاہی خاندان کے انتظام و انصرام سے ہوتا تھا۔ محل کے سب سے بڑے عہدہ دار کو حاجب الحجاب کہتے تھے جس کی حیثیت سرکاری ملازمین میں بہت اہم ہوتی تھی اور وہ اپنی اہمیت کو کسی عامل یا محکمہ مالگذاری کے کسی صوبائی حاکم سے بھی زیادہ سمجھتا تھا۔[۱۱۵]

وزیر پوری ریاست میں سب سے بڑا غیر فوجی عہدہ دار ہوتا تھا۔ اگر بادشاہ اپنی کم عمری یا کسی اور وجہ سے اپنے فرائض ادا نہیں کر سکتا تھا تو یہ ذمہ داری بھی وزیر ہی کو سنبھالنی پڑتی تھی۔ نصر ابن احمد کی کم عمری کے دوران اس کا وزیر ابو عبداللہ الجیہانی ہی کے فرائض حکومت ادا کرتا تھا۔[۱۱۶] اگر وزیر مضبوط ہوتا تو ساری تقرریاں وہ خود کرتا حتیٰ کہ بڑے سے بڑے فوجی عہدہ دار کا تقرر بھی وہی کرتا۔[۱۱۷] اگر پندرھویں صدی کے مورخ میر خوند کی اطلاع صحیح ہے تو سپہ سالار کا عہدہ بھی وزیر خود اپنے ہاتھوں میں رکھ سکتا تھا۔[۱۱۸]

غزنویوں کا انتظام حکومت بھی اپنے پیشروؤں کی طرح تھا۔ ریاست کے سب سے بڑے عہدہ دار سپہ سالار، حاجب بزرگ (GRATE CHAMBERLAIN جو صحیح معنوں میں محل کا ایک عہدہ دار ہوتا تھا)[۱۱۹] اور وزیر ہوتے تھے۔[۱۲۰] بہرحال اور دوسری اسلامی سلطنتوں کے مقابلہ میں غزنی میں کسی عہدہ کی خصوصیت اور اہمیت کا انحصار بادشاہ کے اپنے کردار اور اس کی اپنی خواہش پر منحصر ہوتا تھا۔

لہٰذا سلطان محمود کی وفات اور اس کے بیٹے محمد کی تخت نشینی کے درمیان عارضی مدت میں کاروبار حکومت علی نامی حاجب بزرگ کے ہاتھوں میں تھا[121] ایسا بھی ہوتا تھا کہ کسی ایسے شخص کو جو کسی عہدہ پر مامور نہ ہو، بلا کر اہم فرائض اور ذمہ داریوں کی کوئی جگہ تفویض کر دی جائے[122] بہر حال عام طور سے امیر کے بعد سب سے زیادہ اہمیت وزیر ہی کو حاصل تھی[123] نہ صرف عام رعایا کی زندگی اس کے ہاتھوں میں ہوتی تھی[124] بلکہ ریاست کے دوسرے عہدہ داروں کی قسمت کا مالک بھی وہی ہوتا تھا۔ چنانچہ جب ابوسہل زوزانی وزیر ہوا تو دیوان ریاست جو خود بھی بڑی اہمیت کا حامل عہدہ دار تھا نئے وزیر اعظم کے خوف سے غائب ہو گیا۔[125]

خزانہ کا سب سے بڑا عہدہ دار مستوفی کہلاتا تھا جس کا عہدہ غالباً بغداد کے صاحب دیوان الخراج کے برابر ہوتا تھا اس کے ماتحت بہت سے افسر خزانہ ہوتے تھے جو مختلف قیمتی سامانوں کے گوداموں کے ذمہ دار ہوتے تھے۔ حساب کتاب رکھنے کی ذمہ داری بھی ان کے سر ہوتی تھی جس میں ان کی مدد بہت سے کاتب (سکرٹری) اور مشرف (اور سیر) کرتے تھے[126] سامانیوں کی طرح غزنویوں میں بھی دیوان رسالت کو بڑی اہمیت حاصل تھی جہاں سے تمام سرکاری خطوط، اعلانات اور شاہی فرامین جاری ہوتے تھے[127] یہ ایک اتفاق ہے کہ اس دیوان کے سلسلے میں زیادہ تر معلومات ہم تک خاص اسی دیوان کے ملازمین کے ذریعہ پہنچی ہیں۔ انھوں نے اس کی اہمیت ظاہر کرنے میں بڑے مبالغہ سے کام لیا ہے۔ لیکن بہر حال یہ حقیقت ہے کہ بہت سے سیاسی فیصلوں کے کرنے یا نہ کرنے میں اس دفتر کا بڑا ہاتھ رہتا تھا۔ اس کا مقابلہ کسی حد تک دیوان برید سے کیا جا سکتا ہے جو ریاست کے محکمہ خفیہ کا کام کرتا تھا۔[128]

چوتھی صدی ہجری میں جب آل بویہ برسر اقتدار آئے تو انھوں نے نہ صرف فارس میں جس میں ان کا دارالحکومت واقع تھا بلکہ دوسرے ملحق صوبوں اور عراق میں بھی پیش قدمی کی۔ اس وقت بغداد کی حیثیت گھٹ کر ایک معمولی صوبائی دارالحکومت کی رہ گئی تھی۔ ابتدا میں اس خاندان کے ارکان نے عنان حکومت اپنے ہی ہاتھوں میں رکھی اگرچہ معمولی انتظامی معاملات کے لیے وہ ایک وزیر بھی مقرر کرتے تھے جو

بسا اوقات سالار فوج کے طور پر بھی کام کیا کرتا تھا۔ عضد الدولہ کے دو وزیر تھے جن میں سے ایک فارس میں اس کے نائب کے طور پر رہتا تھا اور دوسرا عراق کے دلدلی علاقہ میں باغی فوجوں کے خلاف لڑتا تھا[۱۲۹] آل بویہ کے ابھرنے سے پہلے خلیفہ کے دور حکومت کا وزیر اب اہمیت میں گھٹ کر خلیفہ کا سکریٹری رہ گیا تھا۔ اس کا لقب رئیس الرؤساء ہوتا تھا۔ جوں جوں بویہ خاندان کو ترقی ہوتی گئی اس کے ارکان جو فارس میں حکمرانی کرتے تھے بیش از بیش انتظامی معاملات اپنے وزرا کے سپرد کرتے گئے یہاں تک کہ مشہور وزیر، صاحب اسماعیل ابن عباد کو اس کے آقا مؤید الدولہ نے اپنی مالیات کا بھی نگراں مقرر کر دیا تھا۔ یہ اعتماد کا ایک ایسا مظاہرہ تھا جو اس خاندان کے سلسلے میں قابل ذکر ہے[۱۳۰]

سلجوقیوں کا نظام حکومت بھی خاص خاص معاملات میں سامانیوں کے مثل تھا۔ نظام الملک نے اس کی جو تفصیل بیان کی ہے وہ حقیقی صورت حال کے بجائے بہت حد تک تصوراتی معلوم ہوتی ہے تاہم اس کے بیان کا بیشتر حصہ یقیناً حقائق کی عکاسی کرتا ہے۔ یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس نظام حکومت میں وزیر سب سے زیادہ اہم عہدہ دار ہوتا تھا اور اس کی اور صوبوں میں اس کے ماتحت عہدہ داروں یعنی عامل، قاضی، صاحب البرید اور رئیس کی لیاقت پر ملک کی خوش حالی کا انحصار ہوتا تھا[۱۳۱]

منگولوں کے نظام حکومت کا اسلام سے بہت کم تعلق تھا لہٰذا اس کا ذکر اس کتاب کے دائرہ سے خارج ہے[۱۳۲] جب تک صفوی حکومت قائم نہیں ہوئی اس وقت تک فارس کی حکومت نے ایسی شکل اختیار نہیں کی تھی جسے اسلامی نمونہ یا اسلامی روایات کے مطابق کہا جا سکے صفوی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے مرکز میں اپنے چند اختیارات دوسروں کو تفویض کر دئے تھے۔ شاہ طہماسپ (۱۵۲۴ء - ۷۶) نے مشیروں کی ایک کونسل قائم کی یہ لوگ عموماً "سلطان"[۱۳۳] یعنی صوبائی گورنر ہوتے تھے جن کا بنیادی کام یہ تھا کہ وہ اپنے صوبوں کے معاملات میں بادشاہ کے سامنے جواب دہ ہوں۔ ان صوبوں کی اصل حکومت خوانین کے ہاتھوں میں ہوتی تھی جو مشیروں کے نائب ہوتے تھے[۱۳۴] تاہم ان مشیران

اعلیٰ کو رائے دینے کا حق نہیں تھا اور جب تک بادشاہ اجازت نہ دیتا وہ کچھ نہیں بول سکتے تھے۔

شاہ طہماسپ نے ایک وزیر بھی مقرر کر رکھا تھا[۱۳۶] جس کی حیثیت اس کی ذمہ داریوں کے لحاظ سے بادشاہ کے پرائیویٹ سکریٹری سے زیادہ نہ تھی بعد کے دنوں میں وزیر اعظم جس کا لقب اعتماد الدولہ ہوتا تھا[۱۳۷] صوبائی گورنروں کا جنھیں وزیر کہا جانے لگا تھا حاکم ہونے لگا تھا۔ لیکن اہم معاملات کا فیصلہ خواہ ان کا تعلق امور خارجہ سے ہو یا صوبائی حکومت سے، بادشاہ خود کیا کرتا تھا اور اپنے لقب اور عظمت کے باوجود وزیر اعظم کی حیثیت شاہ اور بیرونی دنیا کے درمیان ایک واسطہ سے زیادہ نہ تھی۔

صفوی عہد میں فارس کی حکومت کے حالات کو ان یورپی سیاحوں نے بہت عمدہ طریقہ سے لکھا ہے جو سیاسی یا تجارتی اسباب کی بنا پر یہاں آئے تھے۔ (اولیریس Olearius) کے بیان کے مطابق جو نومبر ۱۶۳۶ء اور فروری ۱۶۳۸ء (یعنی شاہ عباس اعظم کے بیٹے صفی کی حکومت) کے دوران فارس میں مقیم تھا،

اعتماد الدولہ بادشاہ کی کونسل کا صدر، معاملات کا روح رواں، ریاست کا وزیر اعلیٰ اور فارس کا وائسرائے تھا۔ اسے بادشاہ کی مالیات اور خزانہ کا پورا علم تھا۔ وزیر ریاست کے طور پر اس وقت تک جتنے لوگ گزر چکے تھے ان کے مقابلہ میں یہ شخص سب سے زیادہ اپنی ذات کو فائدہ پہنچانے والا تھا دربار میں کوئی ایسا کام نہ ہوتا جس سے اسے خود کوئی فائدہ نہ پہنچتا۔ سلطنت کے کسی بھی عہدہ کے لیے درخواست دینے والا وزیر اعلیٰ کو ایک معقول رقم بطور ہدیہ پیش کرنے کا معاہدہ کرتا تھا۔ یہ رقم سال میں دو بار وصول کی جاتی تھی اس سے یہ اندازہ ہوتا تھا کہ بادشاہ خود بھی اس سودے میں ایک فریق ہوتا تھا علاوہ ازیں یہ بھی معلوم تھا کہ اعتماد الدولہ چونکہ خواجہ سرا تھا لہٰذا اس کے مرنے کے بعد اس کی ساری دولت بادشاہ ہی کو ملتی تھی۔[۱۳۹]

بعض اوقات بادشاہ کے حضور میں فرائض کی ادائگی کے علاوہ اعتماد الدولہ کو بعض غیر اہم صوبوں کی ذمہ داری بھی تفویض کردی جاتی تھی۔ زیادہ اہم صوبے

براہ راست بادشاہ کی نگرانی میں رہتے تھے۔[140]

حکومت کے دوسرے اہم عہدوں میں پچھلے شاہی خاندانوں کے دیوان ریاست کے عہدے کو "وقائع نویس" نے باقی رکھا جو "حکومت اور بادشاہ کی مالیات کا سکریٹری" ہوتا تھا۔ صوبوں میں خطوط اور فرامین اسی کے توسط سے جاتے تھے۔ اور خزانہ میں جو روپیہ یا اشیاء آتیں وہ اس کا حساب رکھتا تھا اور شاہی محل کا انتظام و انصرام کرتا تھا۔[141]

ریاست فارس کے دوسرے صوبوں میں نچلی سطح پر طریق حکومت اس بنیادی فرق کے ساتھ بہت حد تک مرکز کے طریق حکومت کے مماثل تھا کہ چھوٹے منطقوں میں افسر مال کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوتی تھی۔ وہ اپنے فرائض ان زرعی انتظامات کے تحت ادا کرتا تھا جن میں قدیم طریق کار کو باقی رکھنے کی وجہ سے کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں آئی تھی۔ ابتدائی سامانیوں اور غزنیوں کے دور میں صوبے کے حکمراں کو والی کہتے تھے[142] جن میں سے ہر ایک کے تحت اس کے اپنے مقرر کردہ افسر ہوتے تھے[143] مثلاً وزیر، سپہ سالار[144] افواج اور ایک وکیل دار جسے چیمبرلین یا کا نفیڈنشل اسسٹنٹ کہا جاسکتا ہے[145] غزنیوں کے یہاں ریاست کی آمدنی کا ذمہ دار والی ہوتا تھا جس کی مدد کے لیے مرکز سے ایک عہدہ دار صاحب دیوان کے نام سے بھیجا جاتا تھا۔[146] لیکن ان سے پہلے سامانیوں کے یہاں ہر صوبہ میں ایک عامل ہوتا تھا جو مالیات کے معاملہ میں والی کے احاطہ اقتدار سے باہر ہوتا تھا۔[147]

فارس میں ایک زمانے سے یہ رواج چلا آرہا تھا کہ مالیہ کو جمع کرنے اور خصوصاً مرکز سے دور کے علاقوں میں امن برقرار رکھنے کی پوری ذمہ داری دہقان کے سر ہوتی تھی۔ یہ لوگ بنیادی طور سے چھوٹے بڑے کسان اور زمین دار ہوتے تھے اور ملک کی دولت کا قابل ذکر حصہ ان کے ہاتھوں میں ہوتا تھا۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ایران کی عوامی روایات انھیں کے ذریعہ محفوظ رہی ہیں اور مصنف شاہنامہ فردوسی کا تعلق بھی اسی طبقہ سے تھا۔

اس وقت اور بعد میں بھی گورنر اپنے عہدہ کو خاندانی اور اپنے علاقہ کو ذاتی ملکیت سمجھتے تھے[148] تاہم بادشاہ انھیں چونکہ برخاست کرسکتا تھا اس لیے

وہ تحائف پیش کرکے اس کی خوشنودی حاصل کرنا نہیں بھولتے تھے جس کے بدلے میں انھیں نوروز کے موقع پر خلعت عطا ہوتی تھی۔[149] طاقتور قبیلوں کے سردار بادشاہ یا اس کے نائبین کی اطاعت تسلیم نہیں کرتے تھے اور اکثر علاقوں میں حاکم یا فوجی گورنر کو اپنے فرائض پورا کرنے کی خاطر ان باغیوں کی سرکوبی کے لیے اسی طرح نکلنا پڑتا تھا جس طرح علاقے کی سرحدوں کو دشمنوں سے بچانے کے لیے اسے جانا پڑتا تھا۔[150] عام طور سے قائم مقام گورنر یا خان اپنے اپنے صوبوں میں ضروری فرائض کی بجا آوری کے علاوہ بادشاہ کے خزانہ میں متعینہ رقم بھی بھیجتا رہتا تھا کہ اسی کے ہاتھوں اس کا تقرر اور برخاستگی ہوتی تھی۔[151]

قاچاریوں کے دور میں گورنر بالعموم شاہی خاندان سے مقرر کیے جاتے تھے جو اپنے ذاتی خطابات بھی استعمال کرتے تھے خصوصاً ایالتوں[152] کے اہم صوبجات انھیں کو دیے جاتے تھے۔ ان صوبوں کے انتظام میں حکومت کا عمل دخل بہت معمولی ہوتا تھا۔ ولایات جن کا انتظام والی یا حاکم کے سپرد ہوتا تھا ان چھوٹے بڑے علاقوں کو کہتے تھے جو جغرافیائی یا مالی رشتے کے باعث بڑے قصبوں سے منسلک ہوتے تھے۔ ان کا ذمہ دار براہ راست گورنر ہوتا تھا۔ لیکن ان کے اندرونی معاملات میں وہ داخل اندازی نہیں کرتا تھا۔ وہاں کے باشندے خود اپنوں ہی میں سے کسی کو چن لیتے تھے جو عدالتی اور انتظامی امور کی دیکھ بھال کے علاوہ بازار کے قاعدے قانون بھی مرتب کرتا تھا۔

بادشاہیت کے اولین دور میں خالص لوکل گورنمنٹ کا انتظام ایک رئیس یا شحنہ[153] کے ہاتھوں میں رہتا تھا جس کے سر تقریبات کے مواقع پر اپنی قوم کی نمائندگی کرنے کے علاوہ رعایا تک شاہی احکامات پہنچانے کی بھی ذمہ داری ہوتی تھی۔[154] علاوہ ازیں ہر محلہ میں کوئی نہ کوئی مقامی منتخب سردار ہوتا تھا جو اس بات کا ذمہ دار ہوتا تھا کہ رئیس کے احکامات پر عمل درآمد ہوتا رہے۔[155] بڑے قصبات میں کچھ اور بھی چھوٹے افسر ہوتے تھے مثلاً "بندار" جو جنس کی شکل میں وصول کیے ہوئے مالیہ کے حساب کتاب کا اور گورنمنٹ اسٹور کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ صاحب معونہ ہنگامی فوجی اسٹور کی دیکھ بھال کے علاوہ پولیس کے فرائض بھی ادا کرتا تھا۔[156]

اضلاع کے یہ افسران اپنے متعلقہ شعبوں کے افسروں کے ماتحت ہوتے تھے جو خود امیر کو جوابدہ ہوتے تھے[۱۵۷] سامانیوں کے زمانہ سے مقامی ذمہ دار مثلاً دھقان کا عہدہ خاندانی بن گیا تھا جس پر باپ کے بعد بیٹا متمکن ہو جاتا تھا[۱۵۸]

بڑے شہروں سے فاصلہ پر بسے ہوئے علاقوں کی آبادی آج ہی کی طرح اس وقت بھی بہت حد تک خانہ بدوشی کی زندگی گزارتی تھی اس لیے عام طور سے مرکزی حکومت علاقوں کے سرداروں ہی کو نظم ونسق کی ذمہ داری سونپ دیتی تھی۔ مقامی سرداروں اور امیر میں معاہدہ ہو جاتا تھا کہ سردار ان علاقوں میں جہاں اس کے لوگ بستے ہیں نظم وضبط کا ذمہ دار ہوگا نیز وہ اس علاقے میں حکومت کی طرف سے ٹیکس کی وصولیابی کا کام کرے گا۔

دسویں صدی کے جغرافیہ داں ابن حوقل نے اپنے زمانے کی مرکزی حکومت اور فارس میں کردگڈریوں کے باہمی روابط کا تذکرہ کیا ہے۔

بڑے بڑے گاؤں یا قصبات پر مشتمل ایک زم یا چرواہوں اور گڈریوں چرائی کا اپنا اپنا ناحیہ (چرائی کا علاقہ) ہوتا تھا۔ ان علاقوں میں رہنے والوں کی زندگی کا انحصار تجارت یا زراعت پر ہوتا تھا۔ ہر ناحیہ پر قبیلہ کے سردار کا اقتدار ہوتا تھا جسے حکومت کسی نہ کسی طرح اس بات پر رضامند کر لیتی تھی کہ وہ مالیہ کے جمع کرنے کا بندوبست کرے اور نظم ونسق باقی رکھے' اور مسافروں اور کاروانوں کی حفاظت کا خیال رکھے۔ ابن حوقل کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ چونکہ قبائل اپنی تعداد کے اعتبار سے خاصے مضبوط ہوتے تھے[۱۶۰] اور ناپسندیدہ سرکاری احکام کو کامیابی کے ساتھ نظر انداز کر سکتے تھے اس لیے حکومت ان پر حکم چلانے کے بجائے مختلف ترکیبوں سے انھیں اپنے قابو میں رکھتی تھی۔[۱۶۱]

خراسان کا صوبہ جو فارس کے مقابلے میں زیادہ مسکونہ آبادی پر مشتمل تھا، ایک کورہ (یعنی ایسے علاقے) کی حیثیت رکھتا تھا جسے مالیہ کے نقطہ نظر سے ۳۰ اعمال میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ بعد کے سامانی اور غزنوی دور میں ٹیکس کو تشخیص کرنے اور اسے وصول کرنے کی ذمہ داری بھی عامل کی ہوتی تھی۔[۱۶۲]

صوبے کے اہم شہروں میں ایک منتظم (حاکم) ہوتا تھا اور ہر "عمل" میں ایک قاضی اور ایک ڈاک افسر ہوتا تھا۔ آخرالذکر کا تقرر خود امیر کرتا تھا اور جو شخص بھی ڈاک افسر کے کاموں میں گڑبڑ پیدا کرنے کی کوشش کرتا تھا اسے امیر کی ناراضگی کا نشانہ بننا پڑتا تھا۔[۱۴۳]

مسعود ابن محمود کے زمانہ میں پوری سلطنت چار ضلعوں میں بٹی ہوئی تھی، اور ہر ضلع کا نگراں ایک مشرف (انسپکٹر)[۱۴۴] ہوتا تھا۔ جاسوسوں کی اس حد تک بھرمار تھی کہ شاہی خاندان کے لوگ بھی ان کی نظروں سے بچے ہوئے نہیں تھے۔[۱۴۵]

فارس کے صوبہ میں سامانیوں نے ٹیکس کا ایک خاص نظام قائم کیا تھا جو اگرچہ بہت حد تک ساسانیوں کا ورثہ تھا لیکن اس پر خاصی حد تک اسلام کے اثرات بھی پڑے تھے۔ اس طرح مالیہ کے نقطہ نظر سے فارس پانچ کوروں میں تقسیم تھا۔ جن میں سے ہر ایک کا اپنا الگ مرکزی بازار ہوتا تھا اور ہر کورہ کئی ایک ناحیوں (اضلاع) پر مشتمل تھا جس میں مذکورہ بالا قبائل سے چرائی کے علاقے ہوتے تھے۔[۱۴۶]

حکومت کے ذرائع آمدنی میں ایک تو ٹیکس کی رقم تھی جو کردی گڈریہ قبائل سے وصول ہوتی تھی۔ اس رقم کی تعیین قبائل اور ٹیکس افسران کے درمیان باہمی مفاہمت سے طے ہوتی تھی۔ دوسرے زراعتی زمینوں سے خراج کی رقم آتی تھی۔ اس کے علاوہ آمدنی کی کئی ایک غیر متعین مدیں بھی تھیں، مثلاً زکوٰۃ، خلیج فارس کی بندرگاہوں پر آنے والے سامانوں کا عشر، دھات کی کانوں کا خمس، چراگاہ کا کرایہ، جزیہ، ٹکسال کی آمدنی، ذاتی زمینوں پر بنے ہوئے منارہ نگرانی کا ٹیکس، سرکاری جائدادوں کا کرایہ، سینچائی کے کرایہ کا ثمن (آٹھواں حصہ) نیز تالابوں اور نمک کی جھیلوں کا محصول۔

خراج لگانے کا عام طور سے تین طریقہ تھا یا تو (الف) زیر زراعت زمین کے رقبہ کو بنیاد بنایا جاتا تھا یا (ب) بٹائی پر ملنے والی پیداوار کو نظر میں رکھا جاتا تھا یا پھر (ج) قطع نظر اس سے کہ زمین پر کاشت ہو رہی ہے یا وہ خالی

پڑی ہے سرکاری سالانہ لگان وصول کر لی جاتی تھی۔ آخرالذکر شکل کا عام رواج تھا اور لگان کی تشخیص پچھلے دو ایک برسوں کی فصل کو پیش نظر رکھ کر کی جاتی تھی۔

صوبہ فارس میں ان زمینوں کے علاوہ جو کردی گڈریہ قبائل (زموم) کے پاس تھیں بقیہ تمام زمینوں پر خراج کی اول الذکر قسم رائج تھی۔ گڈریے فصل کے مطابق ایک متعینہ سالانہ رقم ادا کیا کرتے تھے۔ خراج کی اس قسم میں یکسانیت نہیں تھی بلکہ وہ زمینوں کے رقبہ اور آبپاشی کے طریقوں کو سامنے رکھتے ہوئے طے کیا جاتا تھا۔ قدرتی ذرائع سے سیراب ہونے والی ایک پختہ جریب[۱۶۷] زمین میں اگر گیہوں یا جو کی کاشت ہوتی تھی تو اس کا خراج ۱۹۰ درہم ہوتا تھا۔ لیکن اگر اس پر باغات لگائے جاتے تھے تو خراج کی رقم ۱۹۲ درہم ہوجاتی تھی۔ کھجور یا کھیرے ککڑی کی کاشت میں ۲۷۲ ½ درہم دینے پڑتے تھے۔ کپاس ہونے کی شکل میں ۲۵۷ درہم اور ۴ دانق کی رقم دینی پڑتی تھی اور انگور کے باغات پر ۱۴۲۵ درہم دینے ہوتے تھے۔ خراج کی یہ شرح دارالسلطنت شیراز کے ملحقہ علاقوں کی تھی ورنہ دوسرے کوردں میں عام طور سے اس کی تہائی شرح ہوتی تھی۔[۱۶۸] جن زمینوں میں کاشت کا انحصار بارش کے پانی پر ہوتا تھا اس کا خراج قدرتی ذرائع سے سیراب ہونے والی زمینوں کی شرح کا ایک تہائی دینا پڑتا تھا۔ اگر کسی زمین سے چشمہ یا دریا گزرتا تھا تو اس زمین پر مجوزہ ٹیکس کا ۲۵ فیصد مزید دینا پڑتا تھا جو خاص بادشاہ کا حصہ ہوتا تھا۔[۱۶۹]

امیر کی ذاتی جائداد پر بھی ٹیکس لگتا تھا جو سرکاری خزانہ میں جاتا تھا اسی طرح مستغلات یعنی شہری جائدادوں مثلاً بازار کی زمین، آٹا چکی اور عرق کھینچنے کے کارخانوں کا ٹیکس بھی سامانیوں کے دور حکومت میں بخارا کے مرکزی خزانہ میں جاتا تھا۔ محصول اور خراج کی شکل میں سامانی جتنی رقم وصول کرتے تھے وہ سب کی سب ان کی ذات پر خرچ نہیں ہوتی تھی بلکہ اس کا ایک خاصا بڑا حصہ رعایا کی ضروریات پر لگایا جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ امیر اسماعیل کے قبضہ میں جو زراعتی زمین تھی اس کی آمدنی سے وہ مسافروں کے رہائش کے لیے بخارا میں ایک قیام گاہ

کا انتظام کرتے تھے[170] اس کے علاوہ انھوں نے دوسرے اوقاف قائم کیے تھے جن سے طالب علموں کی ضروریات پوری کی جاتی تھیں اور سادات، اور دار السلطنت کے دوسرے مسکینوں کی مدد کی جاتی تھی[171]

واقعہ یہ ہے کہ سامانیوں کے دور حکومت میں ماوراء النہر اور خراسان میں زرعی ٹیکس زیادہ نہیں تھا[172] حد یہ ہے کہ سیلاب سے اگر فصل تباہ ہو جاتی تھی تو ٹیکس بالکل ہی معاف کر دیا جاتا تھا[173] لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ کاشتکاروں پر صرف خراج ہی کا بوجھ نہیں تھا بلکہ بادشاہ کی طرف سے امیروں کو تحفے میں دئے جانے والے علاقوں کے کسان نئے مالکوں کے مطالبات سے دبے رہتے تھے۔ اس قسم کی ایک مثال بخارا کے قریب ایک گاؤں کی ملتی ہے جہاں مقامی صنعت کاری کا ایک کارخانہ بھی تھا۔ کسی وقت یہ گاؤں شاہی علاقے میں شامل تھا لیکن بعد میں بادشاہ نے اسے ایک درباری کو عطا کر دیا جو اس گاؤں سے سالانہ ۱۰ ہزار درہم بطور ٹیکس وصول کرتا تھا۔ ٹیکس کی یہ رقم بہت بھاری تھی کئی سال تک مصیبت بھگتنے کے بعد گاؤں والوں نے امیر اسماعیل ابن احمد کے دربار میں شکایت پہنچائی، زمین دار اور اس کی رعایا میں ایک لمبی مقدمہ بازی کے بعد یہ طے ہوا کہ گاؤں والے زمین دار کو بالمقطع ایک لاکھ ۷۰ ہزار درہم ادا کریں تو پھر انھیں مزید ٹیکس ادا کرنے سے نجات مل جائے گی[174]

صوبہ فارس میں جب ٹیکس کی رقم حد سے بڑھ گئی تو چھوٹے زمین داروں نے اپنی زمینیں اس شرط پر عراقی سرداروں کے سپرد کر دیں کہ ان زمینوں کو فروخت کرنے یا اس کے سلسلے میں کوئی وصیت کرنے کا ان کا اپنا حق باقی رہے گی[175]

غزنویوں کی شرح ٹیکس کی تفصیلات بہت کم ملتی ہیں لیکن جو کچھ معلومات حاصل ہیں ان کی رو سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں ٹیکس کی شرح بہت بھاری ہوتی تھی۔ مثلاً مسعود بن محمود کے زمانہ میں اصفہان کے گورنر کو سالانہ ۲ لاکھ دینار سرخ اور اصفہانی کپڑوں کے ۱۰ ہزار تھان ان ہدایا کے علاوہ بادشاہ کی خدمت میں بھیجنے پڑتے تھے جو نوروز اور مہرجان کے مواقع پر پیش کیے جاتے تھے[176] بعض مواقع پر بادشاہ اپنی خوشنودی ظاہر کرنے کے لیے ٹیکس کو

معاف بھی کر دیا کرتا تھا۔ مثلاً جب ایک فتح کی مبارکباد ترمذ کے حاکم نے مسعود کو دی تو اس نے خوش ہو کر حاکم ترمذ کے ذمہ بقایا رقم کے ساتھ وہ تمام رقمیں بھی معاف کر دیں جو وہاں کی رعایا پر باقی تھیں۔ جنگ باز محمود اپنی رعایا کو آمدنی کا ایک ذریعہ سمجھتا تھا اس لیے اس کے نائبین رعایا سے بے دردی کے ساتھ رقم وصول کرتے تھے تاکہ بادشاہ کو نذر پیش کر سکیں[۱۷۷] ایک موقع پر جب محمود کی غیر حاضری میں بلخ کے لوگوں نے خود ہی قرار خانی حملہ آوروں کا مقابلہ کرکے انھیں پسپا کر دیا تھا تو محمود ان پر سخت ناراض ہوا کیونکہ اس کے خیال میں یہ کام ان کا نہیں تھا۔ اپنے غصّہ کے اظہار میں اس نے ان پر قصبہ کے اس بازار کی تعمیر کا خرچ بطور جرمانہ عائد کیا جسے اس نے کچھ دن قبل اپنی جیب سے خاصی بڑی رقم خرچ کر کے بنوایا تھا[۱۷۸] حالانکہ اس بازار کی تعمیر کا خرچ بھی کچھ تو ٹیکسوں کی رقم سے اور کچھ ہندوستانی مال غنیمت سے پورا کیا گیا تھا۔

زمانے کے ساتھ ساتھ ایران میں حکومت کے ذرائع آمدنی میں بھی تبدیلی آتی رہی ہے۔ لیکن ہر زمانے میں زمین آمدنی کا ایک بہت بڑا ذریعہ رہی ہے۔ صفویوں کے دور حکومت میں زمین اصولی طور سے شاہی ملکیت سمجھی جاتی تھی لیکن عملاً زمانہ دراز سے زمینوں کا ایک بڑا حصّہ دوسرے لوگوں کے قبضہ میں رہا ہے اسی وجہ سے انھیں اربابی کہا جاتا تھا۔ شاہ طہماسپ صفوی زراعتی پیداوار نیز چراگاہی زمینوں کی مالی حیثیت کا چھٹا حصّہ وصول کر لیتا تھا۔ اس نے بھیڑ بکریوں، گائے بھینسوں پر بھی ایک ٹیکس لگا رکھا تھا[۱۷۹] جسے شاہ عباس نے ختم کیا۔ شاہ عباس رمضان کے مہینے میں شیعوں کو تمام ٹیکسوں سے اور دوسرے مسلمانوں کو امدادات دیعنی غیر شرعی شاہی ٹیکسوں[۱۸۰] سے مستثنیٰ کر دیا کرتا تھا۔ اس کے وارث شاہ صفی نے اپنے زمانہ میں بھیڑ بکریوں اور گائے بھینسوں پر دوبارہ ٹیکس لگایا کیونکہ ان کے مالکوں کو یہ سہولت حاصل تھی کہ وہ اپنے جانور ریاست کی زمین پر چراتے اور انھیں پانی پلاتے تھے۔ اس سالانہ ٹیکس کو آبخوری اور علف خوری کہا جاتا تھا۔ بعض بعض علاقوں میں آج بھی یہ رقم وصول کی جاتی ہے۔ جانوروں کی خرید و فروخت، سڑکوں اور پلوں کے ٹیکس، کاروان سرائے کے کرائے

دریائی مچھلیوں کی تجارت، حمام خانوں، اسٹور، قحبہ خانوں اور گندھک کے چشموں کی آمدنی پر ٹیکس بھی سرکاری آمدنی کا ایک ذریعہ تھا۔[۱۸۱] جس مصنف سے یہ معلومات لی گئی ہیں اس کا بیان ہے کہ "بادشاہ چشموں میں آنے والے پانی کو بھی فروخت کرتا ہے اور صرف اصفہان میں دریائے زندہ رود سے اس کی سالانہ آمدنی ۱۶ ہزار درہم ہوتی ہے۔ تمام آرمینی عیسائیوں کو جن کی ایک بڑی تعداد فارس میں رہتی ہے، فی کس دو کراؤن کے حساب سے سالانہ جزیہ دینا پڑتا ہے۔[۱۸۲]"

پیرے دومان (PERE DU MANS) کے بیان کے مطابق جس نے اپنی کتاب ۱۶۶۰ء میں لکھی ہے ہر علاقے میں ایک ٹھیکیدار ہوتا تھا جس کے قبضہ میں تمام سرکاری زمینیں ہوتی تھیں۔ گاؤں والے اسی ٹھیکیدار سے ضرورت کے مطابق زمینیں کرایہ پر لیتے تھے جس کے عوض انھیں پیداوار کا نصف سے لے کر دو تہائی تک سرکاری خزانہ میں داخل کرنا پڑتا تھا۔[۱۸۳]

محصولات کا مذکورہ بالا طریقہ معمولی تبدیلیوں کے ساتھ ماضی قریب تک چلتا رہا ہے۔ خالصہ (سرکاری) زمینوں کا ایک بڑا حصّہ لگان یا پیداوار کے ایک متعینہ حصّے کے بدلے میں کاشتکاروں کو دیا جاتا تھا۔ ذاتی (اربابی) زمینوں سے اگر اس کی حیثیت کی تشخیص سرکاری طور پر ہو چکی ہوتی تو مالک کے حصّہ کا دسواں حصّہ سرکار کا حق ہوتا تھا۔ لیکن اگر اس کی تشخیص ہو چکی ہوتی تو پھر رواجی تشخیص کے مطابق فیصلہ ہوتا تھا جس کی تعیین مقامی مستوفی (پٹواری؟) کے رجسٹر سے ہوتی تھی۔ یہاں یہ بیان کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ مستوفی اپنے رجسٹر کو اپنی ذاتی ملکیت اور آمدنی کا ایک بہت بڑا ذریعہ سمجھتا تھا۔ بہرحال عام طور سے ہوتا یہ تھا کہ تمام ذرائع آمدنی کو یا تو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا یا پھر صوبے کے گورنروں یا قبیلہ کے سرداروں کے ذریعہ انھیں وصول کیا جاتا تھا۔[۱۸۴]

مصر کا ذکر بھی ہماری توجہ کا طالب ہے۔ فاطمیوں کے زمانے میں اسے شام کی مشرقی خلافت سے مکمل آزادی حاصل ہوئی اور ۹۶۹ عیسوی میں خلیفہ مُعز کے نائب جوہر نے قاہرہ کو بسایا۔ دوسرے مسلمان بادشاہوں کی طرح فاطمیوں نے بھی علاقہ پر اپنا عمومی قبضہ باقی رکھتے ہوئے ان وزیروں اور دیوانوں پر انتظام کی

تفصیلات کو چھوڑ دیا تھا۔ جن میں سے کچھ کا تعلق شاہی محل سے اور کچھ کا دربار سے ہوتا تھا۔ خلیفہ کے بعد سب سے بڑی شخصیت وزیر کی ہوتی تھی۔ جو تمام ملکی انتظامات اور مالیات کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ خلیفہ مستنصر کے زمانہ تک یہ عہدہ کسی غیر فوجی "صاحب قلم" کے سپرد ہوا کرتا تھا۔ ۴۶۷ھ/ ۷۵-۱۰۷۴ء میں خلیفہ نے پہلی بار اپنے خاص وزیر بدر الجمالی کو جو "صاحب سیف" تھا شاہی افواج کا کمانڈر اور شہری انتظام کا منتظم اعلیٰ مقرر کیا۔ اپنی اس آخر الذکر حیثیت میں اسے ریاست کے اہم افسروں مثلاً قاضی القضاۃ کو مقرر کرنے کا بھی حق حاصل تھا۔[۱۸۵] اس کے بعد سے یہ عام بات ہو گئی تھی کہ وزیر کا انتخاب فوجیوں میں سے ہوا کرتا تھا اسی وجہ سے اسے وزیر کے بجائے امیر الجیوش کہا جاتا تھا۔ فاطمیوں کے آخری زمانہ میں یہ وزراء اپنے عہدہ کے باعث دوسرے خطابات کے علاوہ مَلِک (لفظاً بادشاہ) کے خطاب سے پکارے جانے لگے تھے۔ ۵۳۰ھ/ ۱۱۳۶ء میں جب الحافظ نے رضوان بن ولخشی کو اپنا وزیر مقرر کیا تو اسے "السید الاجل الملک الافضل" کے خطاب سے نوازا۔[۱۸۶]

عملاً وزیر یا امیر الجیوش کے اختیارات اس کے خطابات کے مطابق نہیں تھے۔ مستنصر کے زمانے میں وزراء کی پے در پے برخاستگی کے باعث اس عہدہ کو مزید زوال پہنچا۔[۱۸۷] الحافظ کے دور میں تو ایک ایسا وقت بھی آیا جب کوئی وزیر ہی نہیں تھا۔ خلیفہ خود ہی اپنے ولی عہد کے ذریعہ تمام کام کرتا تھا۔[۱۸۸] کسی قابل وزیر کی تلاش میں اس نے ایک مرتبہ ایک عیسائی کو قلم دان وزارت سونپ دیا تھا لیکن اس پر لوگوں نے ہنگامہ بپا کر دیا اور اسے اپنا عہدہ چھوڑنا پڑا۔[۱۸۹] خلیفہ الظاہر نے ایک قاضی القضاۃ کو اپنا وزیر مقرر کیا تھا جس کی مثال عباسیوں کے دور میں نہیں ملتی۔ اس وزیر کا نام ابو محمد تھا جو اپنے عہدہ کے اعتبار سے عدالتی اور انتظامی دونوں کاموں کا ذمہ دار تھا اسی وجہ سے اسے سید الوزراء کہا جاتا تھا۔[۱۹۰]

وزارت جن طریقوں سے حاصل کی جاتی تھی ان کا بیان الظاہر کے وزراء کے حالات کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں دیوان الانشاء کے انچارج تھے، اور ان میں سے ایک بادشاہ کے ذاتی محافظ دستے اور دارالسلطنت کی انتظامی پولیس کا افسر شرطہ بھی تھا۔[۱۹۱]

وزیر کے بعد دوسرا بڑا عہدہ دار صاحب الباب ہوتا تھا جسے کبھی کبھی وزیر ادنیٰ بھی کہتے تھے۔ دربار میں غیر ملکی سفرا کو بادشاہ کے سامنے پیش کرنے کے علاوہ اپنی ذمہ داریوں کے اعتبار سے یہ وزیر افسر محلات شاہی بھی ہوتا تھا۔ قلقشندی کے بیان کے مطابق جس نے چودھویں صدی کے مصر کے حالات کو قلمبند کیا ہے، وزیر اور صاحب الباب دونوں ہی صاحب السیف ہوا کرتے تھے۔

دوسرے سرکاری عمال میں سب سے اہم حیثیت قاضی القضاۃ کی ہوتی تھی جو عدلیہ کا سربراہ اعلیٰ ہونے کے علاوہ ٹکسال کا بھی نگراں ہوتا تھا۔[۱۹۲] فاطمیوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ کے پیش نظر داعی الدعاۃ کا ایک عہدہ قائم کیا تھا جو حیثیت میں قاضی القضاۃ سے کم ہوتا تھا۔ داعی الدعاۃ کا بنیادی کام قرآن کی روشنی میں شرعی مسائل کی تشریح کرنا تھا۔[۱۹۳] داعی الدعاۃ سرکاری دارالعلم کا بھی انچارج ہوتا تھا جسے بیک وقت لائبریری، یونیورسٹی، ریکارڈ آفس اور دفتر معلومات کی حیثیت حاصل تھی۔[۱۹۴] اس کے علاوہ دو اور مواقع پر بھی وہ صدارت کے فرائض انجام دیا کرتا تھا۔ ایک تو ایوان کبیر میں جہاں مومن مبلغین جمع ہوتے تھے اور دوسرے مجلس داعی میں جہاں مومنات جمع ہوا کرتی تھیں یہ عہدہ مستقل طور سے بنو عبدالقوی کے خاندان والوں کے لیے وقف تھا۔ اس خاندان کا آخری داعی الدعاۃ اپنے زمانے کا قاضی القضاۃ بھی تھا۔

ہنگامی مواقع پر ضروری نہیں تھا کہ اعلیٰ ترین عہدہ دار ہی کا حکم چلے کیونکہ ریاست کے معاملات کا تصفیہ شخصیات کو سامنے رکھ کر ہوتا تھا۔ مثلاً خلیفہ الظاہر کے دور حکومت میں جب مملکت میں قحط پھوٹ پڑا اور ۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء میں انتہائی حد کو پہنچ گیا تو اس بات کا خطرہ صاف طور سے محسوس کیا جانے لگا کہ پوری سلطنت تباہ ہو جائے گی کیونکہ بادشاہ کو اپنی عیاشیوں سے چھٹی نہیں تھی۔ اس موقع پر حبشی خواجہ سرا معضاد نے جو شاہی افواج کا سردار تھا انتظامات کو خود اپنے ہاتھ میں لے لینے کا فیصلہ کیا۔ اس نے ۳ معزز شہریوں کو اپنے ساتھ لے کر یہ طے کر دیا کہ ان کے علاوہ اور کوئی دوسرا عہدہ دار خلیفہ تک رسائی حاصل نہ کر سکے۔ اگرچہ

اس سے پہلے یہ طریقہ تھا کہ ریاست کے افسران اعلیٰ ہر بیسویں دن خلیفہ کے حضور میں ضرور حاضری دیتے تھے۔ ان افسران اعلیٰ کی تعداد چار تھی (۱) صاحب المظلہ[۱۹۵] (فوجی شاہی چتر بردار) (۲) صاحب الانشار (۳) داعی الدعاۃ اور (۴) نقیب نقباء الطالبین (علویوں کا نمائندہ اور ترجمان)[۱۹۶]۔ لیکن قحط کے زمانے میں یہ لوگ پس منظر میں چلے گئے تھے۔ وزارتوں میں وزارت مجلس کا بنیادی کام شاہی خزانہ اور شاہی رکارڈ کی دیکھ بھال تھا۔ وزیر مجلس ان تمام عطایا کا حساب رکھنے کے علاوہ جو بادشاہ مختلف مواقع پر لوگوں کو دیا کرتا تھا شاہی خاندان والوں کی پنشن وغیرہ کا بھی حساب رکھتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ اقطاع کا ریکارڈ بھی اس کے پاس رہتا تھا جس سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ کس کس کو متعینہ سالانہ معاوضہ پر کتنی زمین دی گئی ہے[۱۹۷]۔ بیت المال کے مختلف شعبے دیوان نظر (وزارت نگہداشت) کے ماتحت ہوتے تھے۔ اس وزارت کا انچارج جسے اپنے ماتحتوں کو بھرتی کرنے اور برخاست کرنے کا اختیار حاصل تھا، صرف خلیفہ یا وزیر کے سامنے جوابدہ ہوتا تھا انھیں کے سامنے وہ متعینہ اوقات میں کاغذات اور رپورٹ پیش کرتا تھا۔ سفراء نیز وائسرائے اور بادشاہ کے دوسرے نمائندے اسی عہدہ دار کے ذریعہ بادشاہ تک پہنچتے تھے[۱۹۸]۔

بیت المال کے علاوہ ایک دوسرا مالیاتی محکمہ دیوان الجیش والرواتب تھا۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے یہ بنیادی طور سے فوجیوں کی تنخواہ تقسیم کرنے کے لیے تھا۔ اس دفتر میں ملازمین فوج کی فرد رہتی تھی جس میں تمام موجودہ اور گذشتہ فوجیوں کا نام درج رہتا تھا۔ فوجی القابات و اعزازات کا ریکارڈ اور فوجی جاگیروں کا حساب کتاب بھی اسی دفتر سے متعلق تھا۔ اس سلسلے میں مختلف ملازمین کو جو تنخواہیں ملتی تھیں اس کے مطابق وزیر کو تو ۵ ہزار دینار ماہانہ دئے جاتے تھے اور اس کے نیچے کے اہم افسران مثلاً مہتمم شاہی محلات، خازن، شاہی چتر بردار وغیرہ صرف ۱۰۰ دینار پاتے تھے[۱۹۹]۔

اپنی مطلب برآری کے لیے فاطمی حکمران غیر مسلموں کو اپنی ملازمت میں لینے سے احتراز نہیں کرتے تھے[۲۰۰] ان کے دیوان الانشار میں عیسائی او یہودی

دونوں ہی ملازم تھے۔ خلیفہ العزیز (۹۹۶-۹۷۵ء) نے تو ایک یہودی مسمیٰ منسّیح (MANASSEH) کو شام کا گورنر بھی مقرر کیا تھا لیکن اس پر مصر کے مسلمانوں نے اتنا سخت احتجاج کیا کہ خلیفہ کو اس کا نام واپس لے لینا پڑا۔[۲۰۱]

انتظامی مصلحتوں کے پیش نظر پورے ملک کو چار حصّوں قوصا د بالائی مصر) شرقیہ، غربیہ اور اسکندریہ میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ان چاروں میں قوصا سب سے زیادہ اہم علاقہ تھا۔ خراج کی وصولی کا انتظام ٹھیکیداری کے اصولوں پر مبنی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ نئے دارالسلطنت قاہرہ میں آنے کے دوسرے ہی سال خلیفہ معز نے دو افسروں یعقوب ابن کلّس اور عسلوج ابن حسن کو ریاست کا ریونیو وصول کرنے کے لیے متعین کیا تھا۔ یہ دونوں ریاست کا پورا ریونیو اس شخص کو ٹھیکے پر دے دیتے تھے جو متعینہ رقم پیشگی شاہی خزانہ میں جمع کرا دے۔ ریاست کی کچھ پڑتی زمینیں فوجی اور غیر فوجی متعینہ مقاصد کے لیے بطور امداد لوگوں کو دے دی جاتی تھیں۔[۲۰۲] یہ بات قابل ذکر ہے کہ ایسی بہت ساری جائدادیں جنھیں کسی سبب سے حکومت ضبط کر لیتی تھی آہستہ آہستہ ان پڑتی زمینوں میں شامل ہو جاتی تھیں جنھیں فوجی جاگیر کے طور پر حکومت لوگوں کو دیتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مقریزی کے زمانہ تک پہنچتے پہنچتے مصر کی اراضیات کا بہت بڑا حصّہ سلطان اور اس کے فوجی افسروں کے قبضہ میں آ گیا تھا جس کی وجہ سے آزاد کسان عملاً غلام بن کر رہ گئے تھے اور ایسے جاگیرداروں کی زمینوں سے جانوروں کی طرح بندھے ہوئے تھے جنھیں اپنے کاشتکاروں کی دیکھ ریکھ سے زیادہ اپنے مطالبات کو وصول کرنے کی فکر رہتی تھی۔[۲۰۳]

احداث یا مکوس[۲۰۴] ایسے وقتی ٹیکس مصر کی آمدنی کا ایک بڑا حصّہ تھے اگرچہ ان ٹیکسوں کا جواز مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں میں ہمیشہ ما بہ النزاع رہا ہے[۲۰۵] اور مذہبی حکمرانوں نے انھیں ختم کرنے کو ایک نیک کام سمجھا ہے۔ یہ محصول یا تو مرکزی حکومت تجارتی درآمد برآمد پر لگاتی تھی یا مقامی انتظامیہ تجارتی منافع پر بازاروں میں فروخت کے لیے آنے والی چیزوں پر ٹیکس کی شکل میں وصول کرتی تھی۔ ابن جبیر جس نے سلطان صلاح الدین کے زمانہ

میں مصر کی سیاحت کی تھی، رقم طراز ہے کہ شہر میں آنے والے ہر مسلمان سے اس کے سامان تجارت اور نقد پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی۔ اس کا کہنا ہے کہ چونکہ سلطان نے اس کی منظوری نہیں دی تھی اس لیے یہ تمام رقم ٹیکس وصول کرنے والے افسروں کی جیبوں میں جاتی تھی۔[206] فاطمیوں کے زمانہ میں دواؤں، مسالوں، سامان کرانہ، روئی، عمارتی لکڑیوں، نمک، چٹائیوں اور ان سامانوں کے لانے والے قافلوں پر بھی احدث وصول کیا جاتا تھا۔

یہ ٹیکس عوامی ضروریات کی عمارتوں مثلاً شکر فیکٹری، آٹا مل، مذبح، بازار اور حماموں پر بھی لگایا جاتا تھا۔[207] کہا جاتا ہے کہ صلاح الدین نے ان تمام ٹیکسوں کو ختم کر دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ابن جبیر کے بیان کے مطابق اسکندریہ کے مسلمان شہری قرآنی ٹیکسوں کے علاوہ اور کوئی ٹیکس نہیں دیتے تھے۔ اس ٹیکس کی مجموعی رقم میں سے گورنمنٹ کو ۳/۸ حصہ ملتا تھا اور بقیہ تمام رقم اوقاف اور خیراتی اداروں کی نذر ہو جاتی تھی۔[208] شہریوں کو یہ سہولت صرف صلاح الدین کی زندگی تک حاصل رہی۔ ان کے جانشین بیٹے نے نہ صرف ان ٹیکسوں کو دوبارہ لگایا بلکہ پچھلے بقایا کو بھی اضافہ کے ساتھ وصول کیا۔ حکومت کے کچھ اور بھی نسبتاً مستقل ذرائع آمدنی تھے جن کا ہم نے ابھی تک ذکر نہیں کیا ہے۔ مثلاً مختلف اجارہ داریوں کا منافع، مرنے والے امیروں کی جاگیر کی ضبطی، جہازوں اور پلوں کا محصول راہ داری ٹکسال کی آمدنی، نیز سکوں اور معدنیات کو پرکھوانے کی فیس وغیرہ۔[209] عام طور سے ہر آزاد اور عاقل بالغ مسلمان سے اس کی دولت، مویشیوں اور باغ یا کھیتوں کی پیداوار پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی۔ دولت کا مطلب سونا، (ہنڈی) اور سامان تجارت سمجھا جاتا تھا۔[210] جزیہ آزاد اور بالغ غیر مسلموں کو دینا پڑتا تھا، عورتیں، بچے، غلام اور پاگل اس سے مستثنیٰ تھے۔ بے کار بڈھوں اور راہبوں پر جزیہ کے معاملہ میں اختلاف رائے ہے۔ سلطان صلاح الدین کے زمانہ میں اشخاص کی مالی حالت کے پیش نظر انھیں تین طبقوں اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ میں بانٹ دیا گیا تھا۔ طبقہ اعلیٰ کو ۴ ۱/۶ دینار، طبقہ اوسط کو ۲ ۱/۱۲ دینار اور طبقہ ادنیٰ کو ایک دینار اور دو گرین کا تہائی یا چوتھائی ـــــ یعنی ڈیڑھ دینار سے کچھ کم دینا پڑتا تھا۔ جزیہ سال کے سال

ہر پہلی محرم کو وصول کیا جاتا تھا۔[۲۱۱] اسوان اور بالائی مصر میں کچھ آرمینیوں سے بھی ایک دینار اور دو قیراط فی کس کے حساب سے جزیہ لیا جاتا تھا۔ لیکن کوئی افسر ان لوگوں سے سلطان کی واضح منظوری کے بغیر جزیہ وصول نہیں کر سکتا تھا۔ بالعموم اگر جزیہ گزار اپنے علاقہ سے طویل مدت کے لیے غائب ہو جاتا تھا تو پھر اس کی جائداد یا مکان کے کرایہ سے جزیہ کاٹ لیا جاتا تھا، لیکن اس سلسلے میں آخری فیصلہ ضلع کا اعلیٰ افسر مال کرتا تھا۔[۲۱۲]

جب فاطمی سلطنت اچھی طرح سے مستحکم ہو گئی تو ریاست کے تین اہم حصّوں، مصر، شام اور ایشیائے کوچک کے ملحقہ علاقوں میں گورنر مقرر کیے گئے۔ افریقیہ میں واقع سلطنت کے مغربی حصے پر معز کے مصر واپس جاتے ہی غاصبوں نے قبضہ کر لیا۔ ماتحت صوبوں کا انتظام و انصرام بہت حد تک مقامی افسروں کے ہاتھوں میں تھا، اگرچہ وقتاً فوقتاً مرکز کی طرف سے انھیں ہدایات جاری ہوتی رہتی تھیں۔ معز جب مغرب (افریقیہ) سے مصر منتقل ہونے لگا تو اس نے اپنے ایک نائب جعفر ابن علی کو صوبے کی انتظامی ذمہ داری سونپنی چاہی۔ اس وقت اس کے نائب نے جو شرائط معز کے سامنے پیش کیں ان سے اس دور کے صوبوں کے گورنروں کے طرز فکر کا اندازہ ہوتا ہے۔ جعفر نے خلیفہ سے کہا "اپنے کسی لڑکے یا بھائی کو شاہی محل میں چھوڑ جائیے، میں اس کی طرف سے تمام انتظام کروں گا۔ مجھ سے آمدنی کا حساب و کتاب نہ لیا جائے کیونکہ محصولات سے جتنی آمدنی ہو گی میرا خرچ اس سے کم نہ ہو گا۔ اگر کوئی مسئلہ مجھے درپیش ہو گا تو اسے آپ کی منظوری کا انتظار کیے بغیر خود نپٹا دوں گا کیونکہ مغرب اور مصر میں بہت لمبا فاصلہ ہے۔ علاوہ ازیں عدلیہ اور مالیہ میں تقررات کا کلی اختیار مجھے حاصل ہو گا۔" معز نے غضبناک ہو کر یہ تمام شرائط رد کر دیں اور ضروری تحفظات کے ساتھ علاقے کا انتظام السنہاجی بربری کے سپرد کر دیا۔[۲۱۳]

فاطمی مصر میں ماتحت افسران مال کی تعداد اچھی خاصی ہوتی تھی جن میں ناظر (اورسیر) اور متولی الدیوان (ضلع کا افسر مال) سے لے کر معمولی کلرک اور اسٹور کیپر تک شامل ہوتے تھے۔ ناظر صوبہ کا سب سے بڑا افسر مال ہوتا تھا

جس کا اصل کام متولی کے حسابات کی تنقیح تھا۔ متولی اور اس کی غیر موجودگی میں مشرف (انسپکٹر) کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ اپنے شعبہ کے آمد و خرچ کا مکمل حساب رکھے۔ اس عہدہ کے امیدواروں کے لیے ضروری تھا کہ وہ امانت دار ہوں، سابقہ افسروں کے مقابلہ میں زیادہ مالیہ جمع کرنے اور ان کے علاقہ پر جتنی رقم تشخیص ہوئی ہے اسے اکٹھا کر لینے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

آمدنی کی تفصیلات کا ریکارڈ رکھنے کی ذمہ داری عامل (اور کبھی کبھی متولی) کی ہوتی تھی جو اپنے کاموں کے لیے ناظر اور مشرف کو، جن کے سر محکمہ کی پوری ذمہ داری تھی، جوابدہ ہوتے تھے[۲۱۴]

ایوبی حکمرانوں کے بعد جن کے زمانہ میں افسران مال کی تعداد میں نسبتاً کمی آ گئی تھی جب مملوک سلاطین کا دور (۶۴۸/۱۱۶۹-۶۵۰/۱۲۵۲) شروع ہوا تو پھر ان افسروں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا۔ ابتدائی مملوکوں کی تربیت چونکہ سپاہیوں کے انداز پر ہوئی تھی[۲۱۵] اس لیے ان کا طرز حکومت بہت حد تک فوجی نہج کا تھا۔ فاطمیوں کے دور میں بھی کسی حد تک اس کے اثرات نظر آتے ہیں کیونکہ اس خاندان کے آخری حکمران کسی فوجی ہی کو منتظم اعلیٰ کی حیثیت سے مقرر کرتے تھے۔ اکثر و بیشتر مملوک سلاطین کے زمانہ میں ریاست کے افسر اعلیٰ کو نائب الکافل (نائب مدار المہام) کہا جاتا تھا جسے بہت زیادہ اختیارات حاصل ہوتے تھے۔ اسے فوج کی اعلیٰ کمان حاصل تھی اور جنرلوں کے تقررات کو چھوڑ کر جس میں سلطان کی منظوری ضروری ہوتی تھی اسے روزمرہ کے بقیہ تمام معاملات میں پوری آزادی حاصل تھی۔ علاوہ ازیں وہ ایسے بھی بہت سارے غیر فوجی کاموں کو نپٹا دیا کرتا تھا جسے عام طور سے سلطان کی ذمہ داری سمجھا جاتا تھا۔ اعلیٰ ترین افسروں کو چھوڑ کر بقیہ کسی بھی غیر فوجی افسر کا تقرر اس کی منظوری کے بغیر نہیں ہو سکتا تھا۔ وزیر کو اگرچہ ابھی تک اہمیت حاصل تھی لیکن اس کا درجہ اتنا کم ہو گیا تھا کہ وہ خواہ فوجی ہو یا غیر فوجی حقیقتاً "نائب" کا ماتحت ہو کر رہ گیا تھا جو ایک طرح سے "وکیل سلطان" نہیں بلکہ حقیقی سلطان ہوا کرتا تھا[۲۱۶] وزیر کو بادشاہ کے نائب سے ممتاز رکھنے کے لیے شام میں

اسے کافل المملکۃ الشریفۃ الاسلامیۃ کہا جاتا تھا۔ یہ عہدہ وقفہ وقفہ سے قائم ہوتا رہتا تھا۔ سلطان ناصر ابن قلعون نے ۷۳۷/ ۷-۱۳۳۶ء میں وزارت کے ساتھ ساتھ اس عہدہ کو بھی ختم کر دیا تھا، لیکن اس کے جانشین نے اسے پھر قائم کیا۔ اس کے بعد کئی بار یہ عہدہ قائم ہوا اور ختم ہوا حتیٰ کہ ناصر فرج ابن برقوق کے زمانہ میں یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔[۲۱۷]

اہمیت کے لحاظ سے اس کے بعد حاجب الحجاب کا نمبر تھا جس کا کام یہ دیکھنا تھا کہ امراء اور فوجی افسران عوام کے ساتھ انصاف کرتے ہیں یا نہیں۔ ملازمین سرکار کی ترقی اور فوجی چہرہ نویسی (TROOP MUSTER SHIP) میں حاجب الحجاب کا کافی عمل دخل رہتا تھا۔ نائب کی غیر موجودگی میں اس کی رائے ان مسائل میں آخری سمجھی جاتی تھی۔ اصولاً حاجب کو شرعی معاملات میں بولنے کا حق حاصل نہیں تھا کیونکہ وہ صرف فوجیوں کے جھگڑے اور فوجی جاگیروں سے متعلق مقدمات کا تصفیہ کرنے کے لیے تھا۔ لیکن حاجب کے اختیارات کی یہ اصولی حدبندی عملاً بے معنی تھی۔ اس افسر کے طریق کار کو بیان کرتے ہوئے مقریزی نے جو قاضیوں کو بالعموم شبہ کی نظر سے دیکھا کرتا تھا، اپنی نوعیت میں ایک عجیب وغریب قسم کی شکایت کی ہے اس کا کہنا ہے کہ۔

"زمانہ دراز سے ہم یہ مانتے آئے ہیں کہ اگر کوئی سرکاری افسر یا ٹیکس ٹھیکیدار حاجب سے بھاگ کر قاضی کی پناہ میں آ جائے تو پھر اس پر کوئی شخص ہاتھ نہیں ڈال سکتا۔ لیکن آج حاجب کو چھوٹے بڑے ہر شخص پر فوقیت حاصل ہے خواہ شریعت ہو یا وہ جسے ہم سیاسی قانون کہتے ہیں، دونوں میدانوں میں حاجب دخل اندازی کر سکتا ہے۔ کسی قاضی میں ہمت نہیں کہ وہ کسی مجرم کو حاجب کے قبضہ سے نکال سکے۔ لیکن حاجب کے کارندے اپنی معمولی حیثیت اور اپنے غیر اطمینان بخش کردار کے باوجود قاضی کے قبضہ سے ملزم کو نکال سکتے ہیں اور اسے اپنی مرضی سے جرمانے یا زدوکوب کی سزا دے سکتے ہیں۔ اور کوئی چوں بھی نہیں کر سکتا۔ جسے "سیاسی قانون" کہا جاتا ہے وہ ابتداءً حاجب کا قانون تھا۔ ایک عجیب شیطانی اصطلاح ہے جس کے بارے میں پہلے کسی نے سنا بھی

نہیں تھا اس کے باوجود یہ لوگ اس کا عام استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس معاملے کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ معاملہ سیاسی قانون کے تحت آتا ہے۔ یہ لوگ اسے بہت معمولی سمجھتے ہیں لیکن خدا کی نظروں میں یہ ایک بہت بڑی بات ہے"[۲۱۸]

مورخ ابن تغری بردی نے پندرھویں صدی کے مصر کے جو حالات پیش کیے ہیں اس سے مملوکوں کے طریق کار پر روشنی پڑتی ہے۔ سلطان الملک الناصر الفرج کے دور حکومت کا تذکرہ کرتے ہوئے نے اس وقت (۸۰۱/۹-۱۳۹۸ء) کے عہدہ داروں کی تفصیل بیان کی ہے۔ اس کے بموجب سب سے اوپر چاروں مذاہب فقہ کے قاضی القضاۃ ہوتے تھے، پھر فوج کے آتابیگ (امیر کبیر یا کمانڈر انچیف) کا نمبر آتا تھا۔ اس کے بعد علی الترتیب آتے تھے امیر سلاح (چیف آرڈی ننس آفیسر)، امیر مجلس (ناظم دیوان عام)، امیر آخور الکبیر (ناظم اصطبل شاہی)، حاجب الحجاب (لارڈ چمبرلین)، راس نوبت النواب (کپتان دستۂ شاہی)، دوادار الکبیر (چیف منشی؛ سلطان ملک الظاہر کا بھتیجا یشبک اس عہدہ پر متمکن تھا)، خزانہ دار (خازن)، شاد (ناظم مشروبات شاہی)، اُستادار (ناظم محل شاہی)، کاتب السر (پرائیویٹ سکرٹری)، وزیر، ناظم الجیش والخاص (ناظم فوج و شاہی اراضیات)، محتسب قاہرہ اور والی (پولس سپرنٹنڈنٹ)۔[۲۱۹]

ان کے علاوہ ماتحت عہدہ داروں کی ایک بڑی تعداد تھی جن کا تذکرہ قلقشندی نے کیا ہے۔ یہ لوگ عام طور سے ریونیو ڈپارٹمنٹ کے ملازم ہوتے تھے۔ مقریزی کے بیان کے مطابق "کوئی بھی چھوٹا بڑا گاؤں ایسا نہیں تھا جس میں کلرکوں اور محرروں وغیرہ کی اچھی خاصی تعداد نظر نہ آتی ہو" ان میں سے اکثر قبطی ہوتے تھے جو کسانوں کی کمائی پر زندہ رہتے تھے اور ان سے وصول کردہ رقم کو اپنی جیب میں ڈال لیتے تھے۔ سلطان ناصر محمد بن قلاؤن نے ۷۱۵ھ / ۱۶-۱۳۱۵ء میں بہت سارے غیر رسمی مکوس (مثلاً قحبہ خانہ کے ٹیکس) اور اجارہ داریوں (مثلاً کھلے بازار میں مرغے مرغیوں کی خرید و فروخت پر پابندی) کو ختم کرکے کچھ اصلاحات نافذ کی تھیں جن کی رو سے لگان کے قابل زمینوں کی پیمائش کی گئی اور ہر گاؤں یا قابل کاشت علاقہ

پر ایک متعین رقم تشخیص کی گئی۔ یہ اصلاحات کہا جاتا ہے کہ دور قلعونی کے خاتمہ تک باقی رہیں۔[۲۲۰]

مصری انتظامیہ کی ایک عجیب و غریب خصوصیت نام نہاد خلیفہ کی موجودگی تھی۔ منگولوں کے ہاتھوں ۱۲۵۸ء میں زوال بغداد کے بعد عباسی خاندان کا ایک شخص بھاگ کر قاہرہ پہنچا۔ جہاں وہ اور اس کے جانشین مصر پر عثمانیوں کے قبضہ تک حکومت کرتے رہے۔ اس پورے دور میں مصر پر ان کی حکومت زوالِ بغداد کے دور سے بھی زیادہ کمزور بنیادوں پر قائم تھی۔ اس دور ثانی میں سلاطین دہلی نے اپنے سکوں پر ان کا نام کندہ کر کے ایک طرح سے ان کی بالادستی کو تسلیم کر لیا تھا۔[۲۲۱] اگرچہ مصر میں احیائے خلافت کی اطلاع ہندوستانی سلاطین کو تقریباً ۸۰ برس کے بعد ہوئی اور تب نئے خلیفہ کا نام ان کے سکوں پر ڈھالا جانے لگا۔[۲۲۲] اس دوران سلطان مبارک شاہ نے خود ہی خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا۔ اور ۷۹۰/۱۳۹۲ھ کے بعد کے ہندوستانی سکوں پر کسی خلیفہ کا نام ظاہر کیے بغیر اسے صرف امیر المومنین لکھا جاتا رہا۔ بنگال کے بادشاہوں کا بھی یہی حال تھا۔[۲۲۳] لیکن جونپور کے شرقی سلاطین اپنے سکوں پر اکثر خلیفہ کا نام ظاہر کرتے تھے۔[۲۲۴] مصر میں مملوک سلطان بیبرس نے نئے خلیفہ (مستنصر) کی اطاعت قبول کی تو سکوں پر اس کا اور اس کے بعد اس کے جانشین الحاکم کا نام ڈھالا۔

بعد کے مملوکوں نے اس تکلف کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اس زمانے کی مصری تاریخ میں خلیفہ کا نام قاضی کے نام کے ساتھ ساتھ صرف انھیں مواقع پر لیا جاتا تھا جہاں کوئی شرعی مسئلہ درپیش ہوتا تھا۔ اس طرح سلطان الملک الناصر کی قانونی حیثیت پر قاضیوں کے متفق الرائے ہو جانے کے سلسلے میں اس کے نام کا ذکر کتابوں میں آتا ہے۔[۲۲۵] دوسری بار اس کا نام اس موقع پر آتا ہے جب قاضیوں اور امراء کے ساتھ اسے اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے بلایا گیا تھا کہ وقت ضرورت تاجروں اور اوقاف کی جائداد کو ضبط کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں صرف قاضیوں کا جواب محفوظ ہے۔[۲۲۶] اگرچہ اس روایت میں لوگ متفق الرائے نہیں ہیں لیکن کہا جاتا ہے کہ ۱۵۱۷ء میں جب

عثمانیوں نے مصر کو فتح کیا تو آخری عباسی خلیفہ، المتوکل سوم نے خلافت اور نشان خلافت کو سلطان سلیم کے سپرد کر دیا۔ اس کے بعد سے سلطان سلیم اور اس کے جانشین امیر المومنین کہے جانے لگے یہاں تک کہ ۱۹۲۴ء میں ترکی سے عثمانی خلافت کا خاتمہ ہو گیا۔

عثمانی ترکوں کا نظام سلطنت مملوکوں کے عسکری نظام سے بہت حد تک مشابہ تھا۔ ان کے ابتدائی حکمراں سرکاری عہدہ داروں پر بہت زیادہ بھروسہ کیے بغیر خود ہی سلطنت چلاتے تھے[227] قسطنطنیہ کی فتح کے بعد وزرار کے تقرر کی ضرورت شدت سے محسوس کی جانے لگی تو سلطان محمد فاتح نے اپنے غلاموں کو سرکاری عہدوں پر تعینات کرنا شروع کر دیا۔ یہ لوگ اگرچہ ریاست کے بڑے بڑے عہدہ دار مثلاً وزیر اعظم، گورنر (BEYLER - BAY) اور نائب گورنر (SANYQ - BAY) ہوتے تھے[228] لیکن چونکہ قانونی حیثیت سے یہ غلام تھے اس لیے اپنے آقا کے دائرۂ اختیار میں رہتے تھے۔ انھیں تنخواہ نہیں ملتی تھی ہاں سال کے سال بادشاہ کی طرف سے بیش قیمت تحائف دئے جاتے تھے۔ ان عمائدین سلطنت کو جو رقمیں پیش کی جاتی تھیں اس کا اندازہ اس فہرست سے لگایا جا سکتا ہے کہ صدر اعظم (وزیر اعظم) اور شیخ الاسلام کو تیس تیس ہزار آقچہ (AQCHA) (تقریباً ۳۰ پونڈ)، دوسرے وزرا اور ردمیلیہ (یورپین ترکی) اور اناطولیہ کے قاضی عسکر (چیف جج) کو ۲۰، ۲۰ ہزار آقچہ، نشانچی (شاہی مہر بردار) کو ۳۰ ہزار آقچہ اور چاؤش باشی کو ۱۵ ہزار آقچہ ملا کرتے تھے[229]

ریاست کے تمام محکموں کا سربراہ اعلیٰ وزیر اعظم ہوا کرتا تھا،[230] اور وہ تمام شہری، فوجی، مالیاتی اور سیاسی امور کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ اگر کسی جرم کی سزا قانون میں متعین نہ ہوتی تو اسے اپنی صوابدید پر مجرم کو مناسب سزا دینے کا بھی اختیار تھا۔ وزیر اعظم ہی ایک ایسا عہدہ دار تھا جس کی رسائی سلطان تک تھی اس لیے وہ سلطان اور باہری دنیا کے درمیان ایک واسطہ کی حیثیت بھی رکھتا تھا، ورنہ لوگوں کو سلطان کی زیارت کا شرف تو صرف اسی وقت حاصل

ہوتا تھا جب وہ شاہی جلوس کے ساتھ کبھی سفر پر نکلتا تھا۔ تمام محکموں کی رپورٹیں وزیراعظم کے پاس آتی تھیں جو ان کی بنیاد پر اپنا نوٹ تیار کر کے سلطان کی خدمت میں عرض داشت کی شکل میں پیش کرتا تھا۔ یہ عرض داشتیں دو قسم کی ہوا کرتی تھیں۔ کچھ تو کسی نئے معاملے سے متعلق ہوتی تھیں جن پر وزیراعظم اپنی رائے لکھ کر سلطان کی ہدایت طلب کرتا تھا[۲۳۱] اور کچھ پہلے سے طے شدہ معاملات سے متعلق ہوتی تھیں جن پر سلطان کی باقاعدہ منظوری حاصل کی جاتی تھی۔[۲۳۲] علاوہ ازیں اصولاً وزیراعظم شاہی مہر کا انچارج ہوتا تھا، ضرورت کے وقت شاہی خزانہ میں جا سکتا تھا، دارالسلطنت کے نظم و نسق پر نظر رکھتا تھا۔ اگر سلطان جنگ کی وجہ سے دارالسلطنت سے باہر ہوتا تو وزیراعظم اس کی غیر موجودگی میں دربار کی صدارت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔[۲۳۳]

وزیراعظم کے بعد کیہ یا بے (KIAHYA BAY) کا نمبر آتا تھا جو اندرونی انتظامات کی تفصیلات کو دیکھتا تھا اور جس کے ذریعہ سے تمام شاہی فرمان اور احکامات دوسروں تک پہنچتے تھے اسی طرح صوبوں اور دوسرے محکموں سے آنے والے کاغذات بھی اسی کے ذریعہ اوپر تک جاتے تھے۔ بحیثیت مجموعی اس کی حیثیت نائب وزیراعظم کی تھی اور بطور خاص اسے دارالسلطنت کے نظم و نسق کی ذمہ داری سونپی جاتی تھی۔ اس کے ساتھ رئیس آفندی اور چاؤش باشی دو عہدہ دار ہوتے تھے۔ اول الذکر وزیر خارجہ اور لارڈ چانسلر ہوتا تھا اور آخر الذکر کی حیثیت دربار کے مارشل اور عدالتی فیصلوں کو نافذ کرانے والے افسر کی تھی۔ "باب عالی" (SUBLIME PORT) یعنی ترکی کا دفتر خارجہ انھیں تینوں افسروں اور ان کے ماتحت افسروں پر مشتمل تھا۔ فاتح قسطنطنیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے دو دیوان (دفتر) قائم کیے تھے جو خاصے آخر زمانے تک باقی رہے۔ پہلا دیوان، شاہی محل ("سرائے") میں اور دوسرا وزیراعظم کے مکان میں واقع تھا۔ پہلا دیوان بیک وقت مجلس ریاست (COUNCIL OF STATE) سپریم کورٹ اور مرکزی انتظامیہ کے دفاتر (سنٹرل سکرٹریٹ) پر مشتمل تھا جہاں سے تمام اہم سرکاری امور انجام پاتے تھے۔ سلیمان اول نے شاہی محل میں اس دیوان

کے لیے ایک قبہ دار عمارت تعمیر کرائی تھی۔ وزیر اعظم کے علاوہ جو دوسرے وزرار اس دیوان میں بیٹھتے تھے انھیں پاشا کا خطاب حاصل تھا اور قبہ دار عمارت میں بیٹھنے کے باعث انھیں "وزرائے قبہ" کہا جاتا تھا۔ سلطان محمد دوم کے زمانہ میں وزیر اعظم کے علاوہ اس قسم کے صرف تین وزیر تھے بعد میں ان کی تعداد بڑھ کر آٹھ ہو گئی تھی اور امتیاز کی خاطر انھیں وزیر دوم، وزیر سوم وغیرہ کہا جاتا تھا۔ زمانہ جنگ میں یہ وزرار بادشاہ یا وزیر اعظم کے ماتحت جو ترکوں کی فوجی روایات کے مطابق کمانڈر انچیف کی حیثیت رکھتا تھا جنرل کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ماتحت وزرار کے کاموں کی نوعیت مختلف ہوتی تھی[۲۳۵] اور وہ ایک طرح سے وزیر اعظم کی ماتحتی میں کاموں کا تجربہ حاصل کرتے تھے۔ ان کی باہمی رشک و رقابت کے باعث آہستہ آہستہ ان کی تعداد گھٹتی گئی اور آخرکار سلطان احمد سوم (۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۲ء ــ ۱۱۴۳/ ۱۷۳۰ء) نے تمام وزیروں کو ختم کر کے صرف ایک وزیر کو باقی رکھا جو شاہی کونسل میں بیٹھتا تھا۔[۲۳۹]

سلطان محمد فاتح سے لے کر سلیمان اول کے زمانہ تک حکومت کے تمام دفاتر وزیر اعظم کے تحت ہوتے تھے[۲۳۶] لیکن اگر بادشاہ دارالسلطنت میں موجود ہوتا تو وہ خود ریاست کے کاموں کی نگرانی کرتا۔ ابتداءً سلطان اپنے شاہی محل سے تمام معاملات کا فیصلہ کیا کرتا تھا خواہ ان کا تعلق قانون سازی سے ہو یا عدلیہ اور ملکی سیاست سے[۲۳۸] لیکن بعد میں عدلیہ سے متعلق تمام امور باب عالی کو منتقل کر دیے گئے۔ اس انتظام کے بعد باب عالی میں مقدمات کی درخواستیں گزرنے لگیں جن میں سے کچھ پر تو باب عالی ہی سے فیصلہ ہو جاتا تھا اور کچھ کو شرعی عدالتوں میں فیصلہ کے لیے بھیج دیا جاتا تھا۔ اس کے باوجود وزرائے ریاست سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ سوالات کے جواب دینے کے لیے دستیاب رہیں گے۔

عثمانیوں کے عسکری نظام پر سلطان سلیم اول (۹۲۱/ ۱۵۱۵ھ) کے ان ماتحتوں کے خطابات سے خاصی روشنی پڑتی ہے جو اس کے دربار میں موجود تھے۔ یہ لوگ آغا ینے چری، پاشا (وزیر) اور قاضی عسکر تھے[۲۳۹] افواج شاہی کا کمانڈر

انچیف خود سلطان ہوا کرتا تھا۔ آغا ینےچری اس فوجی دستہ کا سردار ہوتا تھا جسے مملوکوں کے طرز پر سلطان مراد اول نے قائم کیا تھا۔ اس دستے میں مقدونیہ اور تھریس کے کم عمر عیسائی بچے جبراً بھرتی کیے جاتے تھے۔ پاشا کو سنجق بے (افسر علم) کہا جاتا تھا یہ لوگ اہم صوبوں کے فوجی گورنر ہوتے تھے اور انھیں یہ عہدہ اور اس کے ساتھ جاگیر اس شرط پر دی جاتی تھی کہ وہ جنگ کے وقت اپنے علاقہ سے بقدر ضرورت فوجی لڑاکے مہیا کریں گے۔ قاضی عسکر شاہی دستہ کے ساتھ ساتھ سلطان کے جلو میں میدان جنگ میں جاتا تھا اور فوجیوں کے مقدمات کی سماعت کرتا تھا۔ یورپی صوبوں (روم) اور اناطولیہ کے دو الگ الگ قاضی عسکر تھے۔ قسطنطنیہ کی فتح کے بعد روم (یورپین ترکی) کے قاضی عسکر کے دائرہ اختیار میں فوجیوں یعنی مسلمانوں کے تمام مقدمات آگئے تھے۔ چونکہ تمام مسلمانوں کے لیے فوجی خدمت لازمی تھی اس لیے فوجی اور مسلمان ہم معنی الفاظ بن گئے تھے۔ اس کے برخلاف اناطولیہ کا قاضی عسکر بلدی (یعنی شہری یا بالفاظ دیگر غیر مسلم) کے مقدمات کی سماعت کے لیے مخصوص ہو کر رہ گیا تھا۔

سلطان مراد چہارم کے زمانہ میں شاہی دیوان، وزیر اعظم، مفتی یعنی شیخ الاسلام، قپو دان پاشا (امیر البحر اعلیٰ) اور دفتر دار (اعلیٰ افسر مالیات) پر مشتمل تھا۔ کتابوں میں ان کا شمار ان دوسرے بڑے افسروں کے ساتھ کیا گیا ہے جو ۱۰۶۳ھ / ۱۶۶۳ء میں حکمراں کی دعوت پر ملکی مسائل پر مشورہ دینے کے لیے جمع ہوئے تھے۔[۲۴۰]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی سلاطین کے ابتدائی زمانہ میں بھی دفتر دار ہوتے تھے۔ جب عثمانی سلطنت یورپ تک پھیل گئی تھی تو سلطان بایزید دوم نے ایشیائے کوچک کے دفتر دار کے علاوہ یورپین صوبوں کے لیے الگ سے ایک دوسرا دفتر دار مقرر کیا تھا۔ سلطان سلیم اول نے ایک تیسرا دفتر دار مصر، شام اور دیار بکر کے لیے مقرر کیا۔ سلطان سلیمان اول کے زمانہ میں چوتھا دفتر دار ہنگری اور ڈینوب کے صوبوں کے لیے مقرر کیا گیا۔ جو جو صوبے ہاتھ سے نکلتے گئے وہاں کے دفتر دار کا عہدہ ختم ہوتا گیا حتیٰ کہ بعد کے برسوں میں جب

پوری سلطنت میں مرکزیت کو روشناس کرایا گیا تو پھر تمام دفترداروں کو موقوف کر کے صرف ایک دفتردار کا خازن اعلیٰ کی حیثیت سے تقرر کیا گیا۔ اس کی خدمت میں ہر شب حسابات پیش کیے جاتے تھے جسے وہ دوسرے دن وزیر اعظم کے پاس بھیج دیتا تھا۔ اگرچہ اس کی اصل ڈیوٹی یہ تھی کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ فوجیوں کو مقررہ وقت پر ہر چھٹے ماہ تنخواہ ملتی رہے[۲۴۱]

غالباً بازنطینی روایات پر عمل کرتے ہوئے پوری ریاست کو مالیہ کی وصول تحصیل اور عام انتظام کے پیش نظر دو بڑے حصوں رومیلیہ (یورپین ترکی) اور اناطولیہ (ایشیائی ترکی) میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ ان دونوں حصوں کا سربراہ اعلیٰ بیلربے (BAYLAR BAY) (گورنر جنرل) ہوا کرتا تھا جس کے جھنڈے پر اس کے اختیار کو ظاہر کرنے کے لیے دو یا تین توغ (گھوڑے کی دم کا نشان) بنا ہوتا تھا۔ پہلے سلاطین کے زمانے میں بیلربے کے تحت ایک سنجق بے (یعنی صاحب علم) یا میر لوا ہوا کرتا تھا جس کے جھنڈے پر صرف ایک توغ ہوتا تھا۔ سنجق بے کسی بڑے صوبے کے ایک حصہ کا نگراں ہوتا تھا۔

اسلامی روایات کے پیش نظر سلطنت کے پورے رقبہ کو سلطان کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ اس کے کچھ بہترین حصے تو شاہی صرف خاص کے لیے مخصوص کر لیے گئے تھے اور بقیہ کا حق استعمال فوجیوں کو اور بعض شرائط پر پرانے عیسائی مالکوں کو دے دیا گیا تھا۔ اس طرح جو زمینیں لوگوں کو دی جاتی تھیں وہ یا تو خراجی ہوتی تھیں جن پر پرانے رواج کے مطابق ایک خاص شرح سے متعینہ رقم دینی پڑتی تھی یا عشری ہوتی تھیں جن میں فصل کا دسواں حصہ دینا پڑتا تھا۔ کچھ زمینیں جو "سرکاری زمین" (ارض مملکیہ) کی حیثیت سے روک لی جاتی تھیں انھیں اعلیٰ فوجی اور سول افسروں کو جاگیر کے طور پر دیا جاتا تھا۔ یہ جاگیریں عام طور سے اس شرط پر دی جاتی تھیں کہ جاگیر سے ہونے والی تمام آمدنی ریاست کے بجائے جاگیردار کو ملے گی[۲۴۲] لیکن اس کے بدلے میں جاگیردار جنگ کے موقع پر حسب حیثیت سپاہیوں اور سواروں سے حکومت کی مدد کرے گا[۲۴۳] کبھی کبھی فوجی خدمت کے بجائے اس سے خاص مقدار میں

ایک رقم وصول کرلی جاتی تھی۔[۲۲] زمانہ امن میں یہ جاگیردار اپنی جاگیروں میں فوجی اور شہری انتظامات کو برقرار رکھنے کے ذمہ دار ہوتے تھے۔ اگرچہ شہری انتظامات کی طرف ان کی توجہ کم ہی رہتی تھی کیونکہ امور عامہ، جیسے کچھ بھی وہ تھے، عموماً محکمہ اوقاف کی ذمہ داری سمجھے جاتے تھے اور قدیم طریقہ کی بلدیہ چھوٹے شہروں میں قاضیوں اور بڑے شہروں میں محتسب کے سپرد ہوتی تھی۔ جاگیردار عام طور سے صرف اپنے اور ریاست کے ٹیکس وصول کرنے کی فکر میں لگے رہتے تھے۔

سنجق بے (میرلیوا) اور معمولی سپاہی کے درمیان جو ماتحت آفیسر تھے ان میں ایک الائے بے (ALAY BAY) تھا جو سنجق بے کا ماتحت ہوتا تھا اور دوسرا سوباشی (SUBASHI) ہوتا تھا جو ضلع میں امن و امان برقرار رکھنے اور مجرموں کو پکڑنے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔

۱۴۵۳ء میں فتح قسطنطنیہ کے بعد سلطان محمد دوم کے دور میں دو یا تین توغ والے پاشاؤں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا اور اس کے جانشین سلطنت کی توسیع کے ساتھ ساتھ پاشاؤں کی تعداد میں اضافہ ہی کرتے گئے۔ سلیمان قانونی کے زمانہ (۱۵۲۰ - ۶۶) میں یہ قانون بن گیا تھا کہ سنجق بیگوں کے مرتبہ کی تعیین ان کی جاگیر کی حیثیت کے پیش نظر ہوا کرے گی۔ ہاں اگر ان میں کوئی معزول وزیر اعظم ہوتا تو پھر جاگیر سے قطع نظر اسے دوسرے بیگوں پر ترجیح ہوتی تھی۔ سنجق بے کو عام طور سے شروع میں دو لاکھ پیاسٹر کی جاگیر عطا ہوا کرتی تھی جس میں اس کی مدت خدمت کے پیش نظر اضافہ ہوتا رہتا تھا یہاں تک کہ وہ بیلر بے یا میر میراں ہو جاتا تھا۔ اگر ینی چریوں کے کسی آغا کا تقرر سنجق بے کی جگہ پر ہوتا تھا تو اسے پانچ لاکھ پیاسٹر سالانہ کی جاگیر عطا ہوتی تھی۔ دوسرے اعلیٰ افسران مثلاً نشانچی باشی (شاہی مہر بردار) اور ناظم اعلیٰ شاہی اصطبل کو ان کی سابقہ آمدنی کے علاوہ ایک لاکھ پیاسٹر کی مزید آمدنی ہوتی تھی۔ جنگ میں شاندار کارنامے انجام دینے والے امرا یا بے انعام میں تیمار (جاگیر) پاتے تھے۔ چونکہ ہر پانچ ہزار پیاسٹر پر سنجق بے کو ایک مکمل مسلح سپاہی فوجی خدمت کے لیے ریاست کو پیش کرنا پڑتا تھا اس لیے گویا ہر سنجق بے کو ۴۰ فوجی دینے پڑتے تھے، کیونکہ اس کی جاگیر کی حیثیت کم از کم ۲ لاکھ پیاسٹر

سالانہ کی ہوتی تھی۔[۲۴۵]

جہاں تک عام رعایا کا تعلق تھا پیدائشی ترک اصولاً تمام ٹیکسوں سے مستثنیٰ تھے لیکن عملاً فوجی خدمت کے علاوہ انھیں بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں حیثیتوں سے ٹیکس دینا پڑتا تھا کیونکہ زراعتی زمین پر ہر کسان کو جزیہ یا خراج کے علاوہ پیداوار پر چنگی اور مویشیوں پر محصول (رسم غنم) دینا پڑتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ افسر لوگ اور بھی کئی ایک چھوٹے چھوٹے ٹیکس وصول کر لیا کرتے تھے۔ جس گھر کے لوگ فوج میں نہیں ہوتے تھے انھیں اس کے بدلے میں ٹیکس دینا پڑتا تھا جسے خانہ عوارضی کہتے تھے جو ایران کے "خانہ واری" کے مماثل تھا۔[۲۴۶] تاجروں کو غلاموں، مویشیوں اور شراب ایسے سامان تجارت پر بڑے شہروں کے چنگی گھروں اور سرحدوں پر چنگی دینی پڑتی تھی۔ یہ چنگی عموماً اس محصول کے علاوہ ہوتی تھی جو انھیں سامان کی فروخت پر دینا پڑتا تھا۔ گورنمنٹ ٹیکسوں کی وصولیابی کو ٹھیکے پر دے دینے کا رواج شروع زمانے سے چلا آرہا تھا۔ اس سلسلے میں یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ سلطنت عثمانیہ کے بانی عثمان غازی نے قراچہ حصار کو فتح کرنے کے بعد اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا، سکہ ڈھلوایا اور انتظام کی خاطر ایک قاضی اور ایک صوباشی کو مقرر کیا۔ جب یہ سب کچھ ہو لیا تو ملحقہ علاقے کے ایک شخص نے اس کی خدمت میں یہ درخواست پیش کی کہ بازار کا ٹیکس اس کے ہاتھ بالمقطع فروخت کر دیا جائے۔ ابتداءً بادشاہ نے اس کی درخواست کو قابل اعتنا نہیں سمجھا لیکن بعد میں وہ اس پر راضی ہو گیا کہ بازار میں فروخت کے لیے آنے والی چیزوں پر دو سیاسٹرنی بوجے کے حساب سے چنگی وصول کرنے کا ٹھیکہ اسے دے دیا جائے۔[۲۴۷]

عیسائیوں اور یہودیوں کو الگ سے ایک ٹیکس دینا پڑتا تھا[۲۴۸] جو صرف مردوں پر لگتا تھا۔ اس کی ادائگی ہر ماہ کے شروع میں ضروری تھی اگر ایک خاص مدت تک یہ رقم باقی رہ جاتی تھی تو پھر اسے ساقط سمجھا جاتا تھا۔[۲۴۹]

سلیمان قانونی کی زندگی تک، جس نے خود اور اس کے پیشروؤں نے عثمانی سلطنت کے حدود کو مشرق و مغرب میں دور تک پھیلا دیا تھا، جاگیر کا طریقہ بہت حد تک بخیر و خوبی چلتا رہا۔ اس کے بعد تنزل شروع ہوا۔ جاگیریں جو اس وقت تک

شخصی ہوتی تھیں اب خاندانی سمجھی جانے لگیں۔ پاشا اپنی رعایا سے جبراً ان کی حیثیت سے زیادہ ٹیکس وصول کرنے لگے اور خود ریاست کے ٹیکس کی ادائگی سے جان چرانے لگے۔[۲۵۰] علاوہ ازیں جاگیریں اب ٹھیکہ داروں کو ملنے لگی تھیں جن کا اولیں مقصد صرف اپنی جیبوں کو بھرنا ہوتا تھا۔

مراد سوم کے دور (۱۵۷۴-۹۵) میں طریق جاگیرداری کو ازسر نو منظم کیا گیا۔ اس نے پوری سلطنت کو والیوں (گورنروں) کی ماتحتی میں کئی صوبوں "ایالت" یعنی صوبوں میں تقسیم کیا۔ ان والیوں کو وزیر اور پاشا کہا جاتا تھا اور ان کے جھنڈے پر تین توغوں کا نشان ہوتا تھا۔ ایالت کو کئی لواؤں (LIWAS) میں بانٹ دیا گیا تھا جن کے گورنروں کو میر میران کا عہدہ حاصل ہوتا تھا اور ان کے جھنڈے پر دو توغ ہوتے تھے۔ ان اصلاحات کی اہمیت خاص طور سے اس باعث تھی کہ سرکاری عہدہ اور اس کے ساتھ کی جاگیر کو اب متعینہ مدت کے لیے دیا جاتا تھا جو کم از کم ایک برس کی ہوتی تھی۔ اس کی وجہ سے گورنروں کے لیے زیادہ قوت حاصل کرنا اور شاہی خزانے یا رعایا کے بل بوتے پر بے تحاشا دولت اکٹھی کر لینا بہت مشکل تھا۔[۲۵۱] لیکن ان پابندیوں کے باوجود مرکز سے دور دراز علاقوں کے پاشا اتنے طاقتور ہو گئے تھے کہ شاہی احکام کی پروا نہیں کرتے تھے اور عملاً "خود مختار جاگیردار" (DERE-BEYS) کی حیثیت رکھتے تھے۔ ۱۹ویں صدی کے شروع میں اس قسم کے قابل ذکر پاشاؤں میں بغداد کے سلیمان پاشا اور داؤد پاشا اور مصر کے محمد علی پاشا تھے۔ آخر کار سلطان محمد دوم (۱۸۰۸-۱۸۳۹) نے مرکزی حکومت کے نقطہ نظر سے نظام جاگیرداری کی خامیوں کو محسوس کیا اور فوجی اور انتظامی طریقوں میں ابتدائی اصلاحات کو، جو اس وقت کے یورپ سے مستعار لی گئی تھیں، نافذ کیا۔

اسپین میں بھی جو اسلامی دنیا کا مغربی حصہ تھا، دوسرے ملکوں کی طرح ریاستی مالیہ کی وصولی کو علاقے کے سرداروں کے سر چھوڑ دیا گیا تھا۔[۲۵۲] جہاں تک ریاستی حکام کا تعلق ہے تو اس معاملہ میں قرطبہ کا ابتدائی اموی دور بغداد سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا سلطان کا نائب اعلیٰ وزیر ہوا کرتا تھا۔ آخری دور میں وزیر کی حیثیت گھٹ کر مختلف سرکاری شعبوں مثلاً سفارت، عدلیہ اور سرحدی دفاع کے صدر

کی ہو کر رہ گئی تھی۔[۲۵۳] پہلے جو حیثیت وزیر کی ہوا کرتی تھی وہ اب مصر کی طرح اسپین میں بھی حاجب کی ہو گئی تھی۔

شمالی افریقہ میں وزیر آخر دم تک چیف منسٹر کی حیثیت سے باقی رہا اور حاجب جو عموماً خواجہ سرا ہوتا تھا، شاہی محل کا عہدہ دار ہوا کرتا تھا۔[۲۵۴]

ہندوستان میں زمینداری اور مالیہ کا مسلم طریقہ ایک دوسرا ہی نقشہ پیش کرتا ہے۔ غلام سلطنت میں شمس الدین (۳۵--۱۲۱۰ء) نے فوجی سرداروں کو جنگی خدمات کے عوض جاگیر دینے کا طریقہ رائج کیا تھا۔ لیکن نصف صدی کے اندر ہی اندر جب اس نظام کی خرابیاں ظاہر ہونے لگیں تو سلطان غیاث الدین بلبن نے اس میں کچھ اصلاحات کیں۔ جن لوگوں کو اولاً جاگیر دی گئی تھی اگر وہ خود زندہ تھے تب تو ان کے حق میں جاگیر کو چھوڑ دیا گیا۔ لیکن وراثت میں ملی ہوئی جاگیر کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا گیا۔ جو لوگ فوجی خدمات ادا کرنے کے اہل تھے ان کے پاس تو جاگیر اس شرط پر چھوڑ دی گئی کہ وہ آمدنی کا ایک حصہ شاہی خزانہ میں جمع کرائیں گے۔ لیکن جن جاگیروں کے مالک بچے یا عورتیں تھیں وہ جاگیریں بحق سرکار ضبط کر لی گئیں اور اس کے بدلے میں ان کا وظیفہ مقرر کر دیا گیا۔[۲۵۵]

علاء الدین خلجی (۱۲۹۵/۹۶-۱۲۹۵ء) نے اگرچہ فوجی خدمت کے بدلے میں جاگیر دینے کے طریقہ کو باقی رکھا جو ہمایوں کے عہد تک جاری رہا، تاہم اس نے معافی اور ذاتی ملکیت کی تمام جائدادوں کو بحق سرکار ضبط کر لیا۔ علاء الدین نے جب یہ محسوس کر لیا کہ زمین ہی اس کی آمدنی کا اصل منبع ہے تو پھر وصول تحصیل کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے اس نے پیمائش اور تشخیص کا کام شروع کرایا۔[۲۵۶] تشخیص شدہ پیداوار کا نصف وہ خود لیتا تھا۔ اس سلسلے میں نائب وزیر الممالک، جو مالیات کا انچارج ہوتا تھا، افسران مال پر گہری نظر رکھتا تھا اور دیکھتا رہتا تھا کہ وصول تحصیل پٹواریوں کے ریکارڈ کے مطابق ہوتی رہے۔ علاء الدین نے قانون کی حرفاً حرفاً پابندی کرتے ہوئے ہر قسم کے احداث (نئے ٹیکس) کو ختم کر دیا۔ علاوہ ازیں اس نے دہلی سے ان تمام کلالوں اور جواریوں کو شہر بدر کر دیا جن سے گذشتہ حکمران بھاری ٹیکس وصول کیا کرتے تھے۔[۲۵۷] اس نے ہندوؤں سے جزیہ لینا بند کر دیا کیونکہ تمام ائمہ میں صرف امام ابو حنیفہؒ ہی انھیں ذمیوں[۲۵۸] میں شمار کرتے تھے۔ اس کے برعکس اس نے یہ فرمان صادر کیا کہ چونکہ ہندو دولت مند ہونے کے باوجود استحکام ریاست

کے سلسلے میں نہ تو فوجی خدمت کرتے ہیں اور نہ ہی ان سے خراج یا گھرہی (گھر ٹیکس) یا چرائی (ٹیکس) لیا جاتا ہے اس لیے انھیں ان کی اراضیات سے محروم کر دیا جائے۔[259] سلاطین دہلی بالعموم زمینداروں سے خواہ وہ ہندو رہے ہوں یا مسلمان، اس وقت تک چھیڑ چھاڑ نہیں کرتے تھے جب تک وہ ریاست کا حق پابندی سے ادا کرتے رہتے تھے۔ ابتدائی مغل حکمراں بابر اور ہمایوں نے بھی اسی پالیسی پر عمل کیا۔ بابر کے زمانہ میں تو انتظام کی ذمہ داری اور سرکاری مالیہ کی وصولی زمینداروں ہی کے سر تھی۔[260] اکبر نے پیمائش زمین کا قاعدہ نافذ کیا جس سے اس کو اور ریاست کو بہت دور رس فوائد پہنچنے بالکل یقینی تھے۔[261]

باب ۹

اسلام کا فوجی نظام

اسلام سے پہلے عربوں کی قبائلی زندگی میں جنگ و جدل کچھ اس طرح رچ بس گئی تھی کہ وہ سال کے ایک خاص حصّے میں مستقلاً جنگ کیا کرتے تھے ان جنگوں کا ظاہری مقصد اگرچہ لوٹ مار اور انتقام ہوتا تھا لیکن اس میں صحرائی زندگی کی یکسانیت کو مٹانے کا جذبہ بھی کسی نہ کسی حد تک پوشیدہ رہتا تھا۔ اسلام نے اس میں ایک نئے محرک کا اضافہ کیا جس نے پرانے محرکات کے ساتھ مل کر جنگی کارروائیوں کے لیے لوگوں کو آگے بڑھانا شروع کیا۔

جنگی کارروائیوں میں حصّہ لینے والے اولین مسلمان وہ مہاجرین تھے جو حضرت محمدؐ کے ساتھ ہجرت کر کے مکہ سے مدینہ گئے تھے اور چھوٹے چھوٹے دستوں کی شکل میں مکہ والوں کے تجارتی قافلوں کی راہ روکنے کے لیے مدینہ سے نکلا کرتے تھے۔ ہجرت کے پہلے یا دوسرے سال میں ان مہموں (سرایا) میں نکلنے والوں کی تعداد بہت کم تھی[1] پہلے ناکام سریہ میں کل ۳۰، دوسرے میں ۶۰ اور تیسرے میں تقریباً ۲۰ اشخاص نے شرکت کی تھی[2] غزوہ بدر میں جو ابوسفیان کی قیادت میں آنے والے قریش کے تجارتی کارواں کو روکنے کے سلسلے میں ہوا تھا ۳۰۰ سے کچھ زیادہ مسلمان

شریک ہوئے تھے جن میں تقریباً ۷۰ مہاجرین اور بقیہ مدینہ کے انصار تھے[۱] ایک برس بعد غزوہ احد کے موقع پر جس میں محمدؐ کو ابتداءً شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا' مسلم فوج بڑھ کر ایک ہزار تک پہنچ گئی تھی اگرچہ اس میں سے بھی ۳۰۰ اشخاص باقاعدہ جنگ شروع ہونے سے پہلے ہی واپس چلے گئے تھے۔ روایات کے مطابق اس جنگ میں قریشیوں کی فوج ۳ ہزار سے زیادہ اشخاص پر مشتمل تھی جن میں دوسو سوار تھے جبکہ مسلمانوں کی فوج میں کل دو سوار تھے۔ اسی طرح مکے والوں کے سات سو زرہ پوش سپاہیوں کے مقابلہ میں مسلمان زرہ پوشوں کی تعداد صرف ۱۰۰ تھی[۴] بہرحال مختلف ترکیبوں سے مخالفین کو آہستہ آہستہ کمزور کر کے محمد صلعم نے اپنی اہمیت تسلیم کرا لی اور قریش و اہالیان مدینہ اور دوسرے قبائل کے لوگ آپ کے پیرو ہو گئے۔ حتیٰ کہ ۸ھ کی جنگ موتہ[۵] میں ۳ ہزار مسلمان شریک ہوئے اور اسی سال فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ صلعم کے جھنڈے کے نیچے حجاز کے اکثر و بیشتر قبائل موجود تھے[۶]

جنگوں میں شرکت کرنے والے عرب قبائل کے وہ لوگ ہوتے تھے جن کی زندگی اونٹوں' بکریوں اور بھیڑوں کی پرورش میں گزرتی تھی اور جو جنگ کا موسم ختم ہو جانے کے بعد اپنے روزمرہ کے کاموں میں جٹ جاتے تھے۔

آنحضرتؐ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ نے جو فوجیں عرب سے باہر بھیجیں ان میں فوجیوں کی تعداد بہت زیادہ نہیں تھی لیکن جو لوگ اس میں شریک ہوئے وہ طویل مدت کے لیے گھر بار سے غیر حاضر رہنے کی نیت کر کے اپنے بال بچوں کو ساتھ لے گئے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ۱۲ھ میں شام میں صرف سات ہزار کی ایک فوج بھیجی تھی[۷] لیکن کہا جاتا ہے کہ اسی سال جنگ یرموک میں مسلمانوں کی تعداد بڑھ کر ۲۷ ہزار ہو گئی تھی اور خالد بن ولید کی قیادت میں سات ہزار کے ایک دوسرے دستے سے اسے مزید کمک پہنچائی گئی تھی[۸] اس تعداد میں کچھ مبالغہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقابلے کی بازنطینی فوج کی تعداد ایک لاکھ چالیس ہزار بتائی گئی ہے[۹]

اسی سال عراق کے خلاف جو فوج بھیجی گئی اس میں فوجیوں کی تعداد

نسبتاً کم تھی۔ بتایا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابو عبیدہ بن مسعود کی سرکردگی میں جو فوج بھیجی تھی اس میں ۵ ہزار اشخاص تھے[10] اس فوج کو مزید کمک پہنچنے کے باوجود جنگ جسر (BATTLE OF THE BRIDGE) میں اسے شکست ہوئی[11] اس خبر کو سن کر حضرت عمرؓ نے عرب کے مختلف قبائل کو جنگ میں شرکت کی دعوت دی اور ایک نئی فوج حیرا کے مقام پر مثنیٰؓ کے پاس بھیجی گئی[12] قادسیہ کی فیصلہ کن جنگ میں مرکز سے جو فوج بھیجی گئی تھی اس میں سات ہزار باقاعدہ سپاہیوں[13] کے علاوہ رضا کاروں کی بھی ایک خاصی بڑی تعداد شریک تھی۔ مسلمان فوج کی صحیح تعداد بتانا مشکل ہے کیونکہ بلاذری کے بیان کے مطابق ایران پر حملہ آور فوج کی تعداد ۹ اور دس ہزار کے درمیان تھی[14] جبکہ طبری کا کہنا ہے کہ قادسیہ کی جنگ اور اس کے بعد کی جھڑپوں میں تقریباً ۶ ہزار مسلمان شہید ہوئے تھے[15] اور دو برس کے بعد مدائن میں جو جنگ ہوئی اس میں طبری کے بیان کے مطابق ۱۲ ہزار سوار شریک تھے۔[16] ان گنتیوں کی تصحیح کسی حد تک یعقوبی کے بیان سے کی جا سکتی ہے جس کے مطابق قادسیہ کی جنگ میں مُضَر اور ربیعہ کے حلیف قبائل کی طرف سے ۵ ہزار اصل عرب اور ایک ہزار دوسرے مسلمان شریک تھے[17]

حضرت عمرؓ نے مصر پر چڑھائی کے لیے عمروؓ بن العاصؓ کی سرکردگی میں ابتداءً ۴ ہزار کی ایک فوج بھیجی تھی، مگر جنگ شروع ہونے کے بعد ایک دوسری اتنی ہی بڑی فوج سے کمک پہنچانی پڑی[18] معاویہؓ کے زمانہ میں جن فوجیوں کو وظائف ملا کرتے تھے ان کی تعداد ۴۰ ہزار تھی[19]

اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ عرب اور غیر عرب مسلمانوں اور مجاہدین کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ عراق میں بصرہ کی فوجی چھاؤنی ابتداءً آٹھ سو مجاہدین پر مشتمل تھی جنھیں حضرت عمرؓ نے ان کے بال بچوں کے ساتھ خلافت کی مشرقی سرحد کی حفاظت کی خاطر وہاں آباد کرایا تھا۔ ابتداءً یہ لوگ خیموں میں رہتے تھے لیکن ان کی تعداد میں اضافہ کے ساتھ ساتھ قصبات وجود میں آنے لگے جو بعد میں مل کر ایک بڑا شہر بن گئے[20]

تقریباً چوتھائی صدی کے بعد زیاد بن ابیہ کے زمانہ میں کی گئی مردم شماری

کے مطابق اس چھاؤنی کی آبادی میں ۸۰ ہزار جنگ میں شرکت کے قابل مرد تھے اور ایک لاکھ ۲۰ ہزار بچے اور عورتیں تھیں۔ کوفہ کی چھاؤنی میں جو لگ بھگ بصرہ کے ساتھ بسی تھی لوگوں کی تعداد علی الترتیب ۶۰ ہزار اور ۸۰ ہزار تھی[21] کوفہ کی فوج جس کی تعداد تقریباً ۴۰ ہزار تھی رے اور آذربائیجان سے جنگ کرنے کے لیے مخصوص تھی۔ تاریخوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس کوفی فوج کے تقریباً ۱۰ ہزار مجاہدین ۲۴ھ/ ۶۴۵ء میں رے اور آذربائیجان کے میدان جنگ میں موجود تھے[22] ۵۱ھ/ ۶۷۱ء میں زیاد کی گورنری کے زمانہ میں عراقی آبادکاروں کا بھی پتہ خراسان میں ملتا ہے[23] نیز ایران پر مسلسل حملہ کرتے رہنے کی خاطر حجاج بن یوسف نے اپنی عراق کی گورنری کے دوران ۸۰ھ/ ۶۹۹ء میں کوفہ اور بصرہ سے ۲۰ ہزار فوجی بھیجے تھے[24] مشرقی خراسان سے جنگ کے موقع پر ۹۶ھ/ ۵-۷۱۴ء میں بصرہ سے چالیس ہزار کی ایک فوج بھیجی گئی تھی جس میں پانچ مختلف قبائل۔ علیہ، بکر، تمیم، عبدالقیس اور ازد ـــــ کے لوگ شامل تھے۔ انھیں اخماس (پنجم) کہا جاتا تھا[25] ہر خمس کا اپنا الگ الگ کمانڈر تھا۔ ان کے علاوہ اس جنگ میں تقریباً ۷ ہزار کوفہ کے باشندے اور لگ بھگ اتنے ہی موالی (غیر عرب نومسلم) بھی شریک تھے[26]

پورے ایران پر مسلمانوں کے قبضہ سے بہت پہلے اس کے بڑے بڑے علاقے چھٹ پٹ طریقہ سے عربوں کے زیر اقتدار آ گئے تھے۔ اور پہلی صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے ہی اچھے خاصے ایرانی باشندے فاتح فوج میں شامل ہو گئے تھے۔ ان میں سے کچھ تو رضاکار تھے لیکن ایک بڑی تعداد ان شکست خوردہ لوگوں کی تھی جو مجبوراً فوج میں بھرتی ہوئے تھے۔ اس طرح دریائے جیحون کو پار کر کے تخارستان پر حملہ کرنے والی فوج کا پانچواں حصہ ایرانی سپاہیوں پر مشتمل تھا[27] ۹۴ھ/ ۱۳-۷۱۲ء میں قتیبہ نے دریائے جیحون کو پار کر کے بخارا، کش، نسف اور خوارزم کے لوگوں کو تاشقند کی طرف بھیجنے کے واسطے ۲۰ ہزار کی ایک فوج مہیا کرنے پر مجبور کیا[28] اس کے چار برس بعد یزید بن مہلب نے جرجان اور طبرستان کو فتح کرنے کے لیے شامیوں، عراقیوں اور خراسانیوں پر مشتمل ایک لاکھ

اشخاص کی ایک فوج تیار کی (مورخین نے ایک لاکھ کا لفظ غالباً کثرت اشخاص کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا ہوگا)۔ اس فوج میں موالی اور رضا کاروں کی بھی اچھی خاصی تعداد موجود تھی۔[۲۹]

ایران کے علاوہ دوسری طرف شروع میں جو چھوٹی فوجیں بھیجی گئی تھیں ان میں بھی رفتہ رفتہ خلفا کی نو مسلم رعایا کی بھرتی سے اضافہ ہوا۔ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں معاویہؓ نے جو اس وقت شام اور جزیرہ (میسوپوٹامیہ) کے گورنر تھے اپنے علاقہ سے ۸ ہزار کی ایک فوج آرمینیا میں جہاد کرنے کے لیے بھیجی تھی۔ جب یہ ناکافی پڑی تو کوفہ سے بھی فوجی کمک بھیجی گئی۔[۳۰] ان صوبوں کے باشندے ان فوجوں میں بھی تھے جسے معاویہ شام اور جزیرہ کی سرحدوں سے دور یونانیوں سے جنگ کرنے کے لیے پابندی سے ہر گرمی اور جاڑے کے موسم میں بھیجتے تھے۔ ہمیں معلوم ہے کہ جب سلیمان بن عبدالملک نے اپنے بھائی مسلمہ کی سرکردگی میں قسطنطنیہ پر ناکام چڑھائی کی تو اس کی فوج کا بڑا حصہ عجمی نو مسلموں پر مشتمل تھا۔[۳۱] مغرب میں بھی یہی حال تھا۔ ۹۲ھ/ ۷۱۱ء میں اندلس پر طارق بن زیاد کی سرکردگی میں چڑھائی کرنے والی فوج میں ۷ ہزار افراد تھے[۳۲] جن میں اکثریت بربروں اور موالیوں کی تھی۔ خالص عرب بہت معمولی تعداد میں تھے۔[۳۳]

خلافت راشدہ کے دور آخر کی خانہ جنگیوں میں جتنے لوگوں نے حصہ لیا یا اس زمانے کی بغاوتوں کو فرو کرنے میں جو لوگ مشغول تھے ان کی مجموعی تعداد ان مجاہدین سے بہت کم تھی جو سرحدوں کے باہر برسر پیکار تھے، اس لیے جنگ صفین[۳۴] میں شریک ہونے والے شیعان علی (۹۰ ہزار) اور حامیان معاویہ (۸۰ ہزار) کی مبینہ تعداد کو بالکل صحیح تسلیم کر لینے میں ذرا احتیاط برتنی چاہیے۔ تاہم یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہانی بن عروہ جو قبیلہ المراد کا سردار اور حضرت حسینؓ کا طرفدار تھا اور جسے اپنے ہیرو کے خلاف ایک سازش میں تہہ تیغ ہونا پڑا، اس پوزیشن میں تھا کہ اگر اس کے قبیلے والے اس کے وفادار ہوتے تو وہ اکیلے ۴ ہزار مسلح سوار اور اس کی دوگنی تعداد میں پیدل سپاہی میدان جنگ میں لا سکتا تھا اور اگر اپنے حلیف قبیلہ کندہ سے بھی مدد کا طالب ہوتا تو فوجیوں کی تعداد

۳۰ ہزار تک پہنچ سکتی تھی۔[۳۵]

خارجیوں خصوصاً شبیب الازرقی کے خلاف طویل سلسلہ جنگ میں ریاست کے وسائل کا آخری حد تک استعمال ہوا۔ حجاج نے شبیب کے خلاف ۶ ہزار منتخب عراقیوں کی ایک فوج بھیجی جسے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔[۳۶] حجاج نے یہ دیکھ کر کہ کوفی اور عراقی سپاہی باغیوں کی سرکوبی نہیں کر سکتے دوسرے سال خلیفہ عبدالملک سے شامی فوج کے بھیجنے کی درخواست کی۔ خلیفہ نے دو ٹکڑیوں میں ۶ ہزار کی ایک فوج بھیجی[۳۷] جو حجاج کی کوفی فوج سے آکر مل گئی جس میں پہلے ہی سے قریش اور دوسرے عرب قبائل کے ۴۰ ہزار جنگباز اور دس ہزار بہیر (CAMP FOLLOWERS) موجود تھے۔ یہ تعداد کوفہ کی پوری لڑنے والی مرد آبادی کے برابر تھی۔[۳۸]

ابتدائے اسلام میں لوگ جہاد میں ثواب آخرت کی نیت سے شریک ہوتے تھے۔ غزوات نبویؐ میں بڑھ چڑھ کر مالی امداد کرنے والوں کی تعداد بھی کچھ کم نہیں تھی۔ اس سلسلے میں حضرت عثمانؓ کا نام خاص طور سے لیا جا سکتا ہے[۳۹] پھر جب خلیفہ اول کے دور میں غیر ملکی جنگوں کی ابتدار ہوئی تو جنگ میں شرکت کرنے والے قبائلیوں کے سامنے ثواب کے ساتھ ساتھ مفتوحہ ممالک کی بے شمار دولت بھی ہوتی تھی۔[۴۰] حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے زمانے میں یہ امیدیں پوری ہوئیں۔ مال غنیمت میں نہ صرف میدان جنگ میں جانے والوں کو حصّہ ملا بلکہ گھروں پر رکے رہنے والوں کو بھی ان کا حصّہ رسدی دیا گیا۔ حضرت عمرؓ نے، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے زمانے میں اسلامی حکومت کی باقاعدہ تنظیم ہوئی، ایک اسکیم کے تحت ہر مجاہد کو سالانہ چار ہزار درہم دینے شروع کیے جسے چار برابر حصّوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ ایک ہزار مجاہد کی غیر موجودگی میں اس کے گھر والوں کے اخراجات کے لیے تھا، ایک ہزار سامان جنگ کی تیاری کے لیے مخصوص تھا، ایک ہزار پردیس میں خود اس کے اخراجات کے لیے تھا اور ایک ہزار اس کے رفیق جنگ کے لیے تھا۔[۴۱] حضرت عمرؓ ہی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے فوجیوں کا ایک رجسٹر تیار کرایا

جس کی رو سے قادسیہ اور اس کے بعد کی جنگوں میں حصّہ لینے والے ہر مجاہد کو باقاعدہ وظیفہ دیا جایا کرتا تھا۔[42]

تقسیم تنخواہ کے لیے فوج کو کئی ایک ٹکڑیوں (عرافہ) میں بانٹ دیا گیا تھا۔ ابتداءً ہر ٹکڑی میں ایک افسر کے ماتحت سپاہی ہوا کرتے تھے[43] لیکن رفتہ رفتہ سپاہیوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا۔ بتایا جاتا ہے کہ قادسیہ کی جنگ کے موقع پر حضرت عمرؓ نے ۴۰، ۴۳ سپاہیوں کی ٹکڑیاں (عرافہ) بنائی تھیں جن میں فوجیوں، بچوں اور عورتوں کی تعداد بھی لگ بھگ اتنی ہی ہوتی تھی۔ اور ہر عرافہ کو ایک لاکھ درہم ملتے تھے۔ قادسیہ کی جنگ کے بعد اسلام قبول کرنے والے مجاہدین کی ٹکڑیوں میں نسبتاً زیادہ لوگ تھے لیکن عرافہ کی متعینہ رقم میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی تھی۔[44]

خیال یہ ہے کہ عباسی زمانے میں بھی عرافہ کے ممبروں کی تعداد میں تبدیلی کی گئی تھی۔ ایک بیان کے مطابق مُہتدی کے زمانہ (۲۵۶ھ/۸۷۰ء) میں کرایہ کے ترک سپاہیوں نے خلیفہ سے مطالبہ کیا تھا کہ خلیفہ مستعین کے نظام کو دوبارہ قائم کیا جائے جس میں ہر ۹ سپاہیوں پر ایک عریف، ۵۰ پر ایک خلیفہ اور ہر ۱۰۰ پر ایک قائد ہوا کرتا تھا۔ ان کا یہ بھی مطالبہ تھا کہ عریف کی رقم میں نہ تو عورتوں کو شامل کیا جائے اور نہ ہی فوجی سازوسامان کی قیمت اس سے وضع کی جائے۔[45]

جب تک مال غنیمت ہاتھ آتا رہا فوجیوں کو اس سے ادائگی کی جاتی رہی۔ لیکن جب آمدنی کا یہ ذریعہ ختم ہوا تو اخراجات کو پورا کرنے کے لیے مفتوحہ علاقوں پر ٹیکس لگانے کی ابتدا ہوئی۔[46] فوجیوں کو جاگیریں (اقطاع) بھی دی جانے لگیں۔ فوجیوں کی سہولت کے پیش نظر ابتدائی خلفاء کے زمانہ ہی سے جاگیریں (اقطاع) دی جانے لگی تھیں۔[47] اگرچہ جاگیر کے نظام کی خرابیوں کو دیکھتے ہوئے مسلم مورخین اسے غیر عرب بادشاہوں خصوصًا سلجوقیوں کی دین کہتے ہیں۔[48]

اموی دور میں مختلف صوبوں میں تعینات فوجیوں کی تنخواہ علاقائی ٹیکسوں

سے ادا کی جاتی تھی۔ بتایا جاتا ہے کہ معاویہ کے زمانے میں مصر میں ۴۰ ہزار فوجی تھے جن میں سے ہر ایک کو (غالباً سالانہ) ۲۰۰ دینار ملا کرتے تھے۔ اس طرح مصر سے حاصل ہونے والی آمدنی کا بہت ہی معمولی حصہ خلیفہ تک پہنچ پاتا تھا۔ وہ فوجیوں اور ان کے اہل و عیال کی تعداد پر نظر رکھتا تھا اور ان کی نقل و حرکت پر نظر رکھنے کے لیے اس نے ایک عرب افسر کو متعین کیا تھا۔ امویوں کے دارالسلطنت شام کے ہر ہر ضلع (جُند[۴۹]) میں ایک فوجی دستہ رہتا تھا جس کے اخراجات مقامی ٹیکسوں سے پورے کیے جاتے تھے[۵۰]

اموی حکمران مختلف قبیلوں کے سرداروں کو اس شرط پر مالی امداد دیا کرتے تھے کہ وہ خلیفہ کو بقدر ضرورت فوجی مہیا کرنے کے ذمہ دار ہوں گے[۵۱]۔ پہلے چار خلفاء کے زمانہ تک شام کا قحطانی قبیلہ پابندی سے دو ہزار سپاہی مہیا کرتا رہا۔ اس کے بدلے میں خلیفہ کی طرف سے ہر نئے سردار کو ۲۰ لاکھ درہم دیے جاتے تھے۔ علاوہ ازیں انھیں اپنے اندرونی معاملات میں خود مختاری کے ساتھ ساتھ اپنے بیٹے یا بھتیجے کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی بھی اجازت تھی[۵۲]۔ اسی طرح یزید دوم عمان کے تین ہزار آدمیوں کو اس شرط پر وظیفہ دیا کرتا تھا کہ انھیں جب بھی لڑنے کے لئے بلایا جائے گا وہ آجائیں گے۔ شروع کے عباسی خلفاء بھی اس خصوصی امداد کے بدلے میں قبائل کو وظائف دیا کرتے تھے۔ خلیفہ منصور نے جب بزنطینی سرحدوں پر ملطیہ (MELITENE) شہر کی بنیاد ڈالی تو اس نے قریبی عراقی قبائل کے ۴ ہزار جانباز وہاں بسائے۔ اس نے ان کے متعینہ وظائف میں ۱۰۰ دینار کے خصوصی انعام کے علاوہ ۱۰ دینار فی کس کے حساب سے اضافہ بھی کیا۔ جو قبائل ضرورت کے وقت مقررہ تعداد میں فوجی نہیں بھیج پاتے تھے انھیں ہر ہر فوجی کا بدل مہیا کرنے کے لیے ضروری رقم ادا کرنی پڑتی تھی[۵۳]

اس بات کے شواہد موجود ہیں کہ جب مسلمانوں کا ابتدائی جوش ایمان ہلکا پڑ گیا تو باقاعدہ وظائف وصول کرنے کے باوجود لوگ میدان جنگ میں جانے سے پہلوتہی کرنے لگے۔ حجاج ابن یوسف نے جو دور امیہ میں عراق کا گورنر اور

ایک قابل اور جابر منتظم تھا، اس معاملے میں خاصی سختی برتی۔ لیکن دوسروں میں اتنی طاقت نہ تھی۔ ۸۰ھ/ ۶۶۹۹ میں اس نے ایران میں لڑنے والی مسلمان فوجوں کو کمک پہنچانے کے لئے کوفہ اور بصرہ کی چھاؤنیوں سے ۲۰ ہزار آدمیوں کو جبراً فوج میں بھرتی کیا۔[۵۴] تین برس کے بعد جب خراسان کی جنگ کے لئے اُسے کوفہ سے اتنے ہی آدمیوں کی ضرورت پڑی تو اس نے اعلان کیا کہ اُسے حکم دیا گیا ہے کہ فوجی رجسٹر میں جتنے لوگوں کے نام لکھے ہوئے ہیں انھیں وظیفہ کی رقم دی جائے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی جتا دیا کہ جو لوگ رقم وصول کرنے کے بعد تین دن کے اندر اندر حاضر نہ ہو جائیں گے انھیں تہہ تیغ کر دیا جائے گا۔[۵۵] اس سے پہلے اس نے خوارج سے مقابلہ کرنے کے لئے بھی کوفہ ہی سے جبری بھرتی کی تھی، ۷۶ھ/ ۶۹۵ء میں ہیبت ناک شبیب کے خلاف تین ہزار کی جو فوج بھیجی گئی تھی اس میں ایک ہزار تو باقاعدہ فوجی تھے اور بقیہ وہ لوگ تھے جنھیں حجاج کوفہ سے جبراً بھرتی کیا تھا۔[۵۶] اسی طرح "جیالوں اور بہادروں" پر مشتمل چھ ہزار کی ایک فوج اس دھمکی پر اکٹھا کی گئی تھی کہ حکم عدولی کرنے والوں کو سخت سزائیں جھیلنی ہوں گی۔[۵۷] ان فوجوں پر باغیوں کو فتح حاصل ہوئی اور دوسرے سال اس سے بھی ایک بڑی فوج نے شکست کھائی جس میں کوفہ کے تقریباً ہر قابل جنگ شخص کو حجاج نے بھرتی کر کے بھیج دیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس فوج میں ۴۰ ہزار فوجی جوان اور نوجوان تھے۔[۵۸]

مرکزی فوج سلطان کے وفادار سپاہیوں اور اُن قبائلیوں[۵۹] اور دوسرے لوگوں پر مشتمل تھی جنھیں ریاست سے گزارہ اور امداد (ارزاق) ملا کرتی تھی، ان لوگوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ ضرورت کے وقت خدمت کے لئے حاضر ہو جائیں گے۔

اور جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، پہلو تہی کرنے کی صورت میں انھیں جنگ میں شریک ہونے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ ان کے علاوہ کچھ ایسے لوگ بھی تھے جنھیں مستقل گزارہ نہیں ملتا تھا لیکن ضرورت کے وقت نقد

معاوضہ کی شرط پر وہ حاضر ہو جایا کرتے تھے۔ [59] رضاکاروں (متطوعہ) کی جماعت ان سے الگ تھی جو صرف مذہبی جوش کے تحت جہاد میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ [60] وہ خود اپنے اخراجات برداشت کرتے تھے اور کبھی کبھی تو اپنے حصہ کے مال غنیمت سے جنگی فنڈ میں چندہ بھی دیا کرتے تھے۔ [61]

رضاکاروں اور جندیوں (فوجیوں) میں ایک بنیادی فرق یہ تھا کہ اول الذکر اپنے مصالح کے پیش نظر یہ طے کرنے کا حق رکھتے تھے کہ کتنے دنوں تک جنگ میں حاضر رہیں گے۔ اموی خلیفہ مروان دوم کے زمانہ (۱۳۰ھ / ۷۴۷ء) کی ایک لڑائی میں شام اور میسوپوٹامیہ کے چار ہزار رضاکار سورما اس شرط پر خلیفہ کی فوجوں کے ساتھ گئے تھے کہ جنگ ختم ہو جانے کے بعد وہ گھر واپس آجائیں گے۔

امویوں کے آخری زمانے میں ان کی فوجی طاقت خاصی تھی۔ آخری خلیفہ مروان دوم کے زمانہ میں مکہ والوں کی بغاوت کو کچلنے کے لئے جو فوج مرکز سے بھیجی گئی تھی وہ اسی ہزار قریشیوں، انصار اور معمولی تاجروں پر مشتمل تھی۔ اسی طرح ۱۳۱ھ / ۹-۷۴۸ء میں عباسیوں کے خلاف جو اموی فوج برسرپیکار تھی وہ کل کی کل شام کے عرب قبائل اور خراسان میں بسے ہوئے ان کے دوسرے اعزا واقربا پر مشتمل تھی۔ مختلف اندازوں کے مطابق اس فوج کی تعداد ایک لاکھ اور ڈیڑھ لاکھ کے قریب بتائی جاتی ہے۔ جسے عباسیوں کی بیس ہزار کی فوج سے شکست اٹھانی پڑی۔ [62]

ابتدا میں عباسیوں کی فوجی قوت بالجملہ ان خراسانی قبائل پر مشتمل تھی جنہوں نے ابومسلم کی دعوت پر لبیک کہا تھا۔ عباسی پروپیگنڈے کو آگے بڑھانے میں ابومسلم کا بڑا ہاتھ ہے، اور اس کے احسان سے عباسی خاندان کبھی بھی عہدہ برا نہیں ہو سکتا۔ اس نے ۱۲۹ھ / ۷-۷۴۶ء میں صرف ۷ ہزار کی مختصر سی فوج سے اپنا کام شروع کیا تھا جن پر وقتاً فوقتاً انعامات کی بارش کر کے وہ انھیں اپنے قابو میں رکھتا تھا۔ [63] ایک برس کے اندر ہی اندر نہ صرف ہزارہا ہزار خراسانی بلکہ اموی

فوج کے بھاگے ہوئے سپاہی بھی اس کے جھنڈے کے نیچے آکر جمع ہو گئے۔ [۶۶]

تقریباً ایک صدی (یعنی ۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں معتصم کی تخت نشینی تک خلیفہ کا ذاتی محافظ دستہ اور عباسی فوج خاص طور سے خراسان کے لوگوں پر مشتمل رہی۔ [۶۷] بازنطینیوں پر حملہ کرنے کے علاوہ [۶۸] انھیں دوسرے محاذ جنگ پر بھی بھیجا جاتا رہا۔ [۶۹] مثلاً ۱۶۲ھ/۷۷۸-۹ء کی جنگ میں ۳۰ ہزار خراسانی میدان جنگ میں موجود تھے۔ بہر حال عباسی فوج صرف انھیں لوگوں پر منحصر نہیں تھی۔ بانی بغداد خلیفہ منصور کی فوج میں بہت سارے عرب تھے جن میں سے کچھ تو سابق اموی فوج کے سپاہی تھے کچھ شمالی عرب کے قبیلہ مُضر کنفڈریسی سے آئے تھے اور کچھ جنوبی یمن اور ربیعہ کنفڈریسی کے تھے۔ [۷۰] ان کے علاوہ عرب کے اور دوسرے خطوں سے سپاہی مل جاتے تھے انھیں بھرتی کر لیا جاتا تھا۔ اس طرح ۱۵۹ھ/۷۷۶ء میں سمندری راہ سے ہندوستان پر جس فوج نے حملہ کیا اس میں بصرہ کی مختلف فوجی چھاؤنیوں کے دو ہزار سپاہی تھے، اور ایک شامی افسر کے زیر کمان سات ہزار شامی سپاہی تھے نیز بصرہ میں بسے ہوئے چار ہزار ایرانی النسل سورما اور کچھ رضا کار بھی اس فوج میں شامل تھے۔ [۷۱] آخر الذکر میں پندرہ ہزار وہ لوگ تھے جنھوں نے سرحدی محافظ کی حیثیت سے کام کیا تھا، اور ایک ہزار عام شہری تھے جو اپنے اخراجات خود اپنے ساتھ لے کر گئے تھے۔ [۷۲] خلیفہ امین جب اپنے بھائی مامون کی فوجوں سے جو طاہر کی زیر کمان تھیں جنگ کر رہا تھا تو اس نے شام سے بھی ایک فوج اکٹھی کی تھی لیکن چونکہ ان میں اور بغداد کی خراسانی فوجوں میں اختلافات پیدا ہوئے اس لیے شامی افسران اپنے سپاہیوں کو لے کر گھروں کو واپس چلے گئے۔ [۷۳]

طبری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۳ھ/۸۰۸-۹ء میں پہلی بار ترکوں پر مشتمل کرایہ کی فوج (Mercenary) بنائی گئی جس نے بعد میں چل کر عباسی خلفاء کی باقاعدہ فوج کی حیثیت سے خاصی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ بہر حال اس موقع پر تو وہ مامون کی سرکاری فوجوں کے خلاف باغی رفیع

بن لیث کی سرکردگی میں سامنے آئے تھے۔ دو برس کے بعد یہ اور خوارزم اور بخارا کے لوگ مامون کے ساتھ ہو کر امین کے خلاف میدان جنگ میں اترے۔ ۸۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں معتصم کی تخت نشینی کے موقع پر بغداد کے ایرانی جندیوں نے اس کے بھانجے عباس ابن مامون کی حمایت میں تلوار اٹھائی، لیکن عباس نے خود ہی مامون کی اطاعت قبول کر کے جھگڑے کو ختم کر دیا۔
بہرحال خلیفہ کا اعتماد ایرانی فوجوں سے اٹھ گیا اس لئے اس نے مختلف طریقوں سے ماوراءالنہر اور مشرقی ایران کے ترکی بولنے والے صوبوں سے ایک بڑی فوج تیار کی۔ ۲۱۹ھ/۸۳۴ء میں جب اس نے اپنے دربار کو پہلے فاطول اور بعد میں سامرا میں منتقل کیا تو اس فوج کو اپنے پیچھے بغداد میں چھوڑ دیا اور خود اپنے غلام ذاتی محافظ دستہ کے ساتھ گیا۔

کچھ تو عربوں پر بے اعتمادی اور کچھ ترکی دستہ کے لئے رقم مہیا کرنے کی خاطر خلیفہ نے مصر کے فوجی رجسٹر سے تمام عربوں کے نام نکال دیے جانے کا حکم دیدیا۔ اس کی تخت نشینی کے ایک سال بعد نتیجتاً فوج میں عربوں کی بھرتی بند ہو گئی اور ان کی جگہ "غیروں" نے لے لی۔ یہ صورت حال حکومت پر احمد بن طولون کے قبضہ کر لینے تک باقی رہی۔

معتصم نے اپنی فوج کو صرف ترکوں تک محدود نہیں رکھا۔ بلکہ علاقوں کے آزاد اور غلام اشخاص پر مشتمل ایک دستہ بنایا جس میں مغرب کے لوگوں کی خاصی بڑی تعداد تھی۔ انھیں دونوں دستوں نے ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں اس نے بزنطینیوں سے جنگ کے موقع پر اموریم (AMORIUM) کا محاصرہ کیا تھا۔ ترکوں پر اس کے اعتماد کا یہ عالم تھا کہ ایشیائے کوچک پر حملہ کے دوران معتصم جو فوج لے گیا تھا اس کی کمان مشترک طور سے أشناس اور افشین کے ہاتھوں میں تھی جن میں کم از کم اول الذکر تو بلاشبہ ترک تھا۔

تنخواہ دار فوج میں مصریوں اور حبشیوں اور فرغانہ کے باشندوں کی شرکت سے اضافہ ہوتا چلا گیا۔ متوکل کے زمانہ میں (جو ۲۳۲ھ/۸۴۷ء میں تخت نشین ہوا) شاہی خزانہ پر فوجیوں کی تنخواہ کا بہت بار تھا۔ علاوہ ازیں

مختلف دستوں میں تنخواہ کے فرق کی وجہ سے خلیفہ کو خاصی دشواریوں کا سامنا بھی کرنا پڑتا تھا۔ متوکل نے اپنی تخت نشینی کے موقع پر رنگروٹوں (رشاکریہ)[۸۶] کو ۸ ماہ کی تنخواہ دی۔ چونکہ پرانے ترک اور مغربی سپاہیوں کو ان سے کم رقم ملی تھی اس لیے ان لوگوں نے رقم وصول کرنے سے انکار کر دیا۔ غیر مطمئن سپاہیوں کو تنخواہ لینے پر خلیفہ نے اس شرط پر راضی کر لیا کہ ان کے دستے کے تمام غلام سپاہی فروخت کر دیے جائیں گے اور صرف آزاد سپاہیوں پر مشتمل ایک نمونہ کا دستہ بنایا جائے گا۔[۸۸]

مستقل فوج کو ہر قیمت پر وفادار رکھنے کی کوشش کی جاتی تھی اور جو سلاطین اپنے پسندیدہ جانشین کو تخت پر متمکن دیکھنا چاہتے تھے وہ پوری کوشش کرتے تھے کہ فوج ان کی وفادار رہے۔[۸۹] اسی لیے شاہی بجٹ میں ان کی تنخواہ کو اولیت حاصل رہتی تھی۔ اگر کسی وجہ سے تنخواہ کی ادائگی رک جاتی تو پھر وہ ہنگامہ مچا دیتے تھے۔[۹۰] بایں ہمہ تنخواہ کی بر وقت ادائگی کے باوجود فوج کسی بھی شکایت پر ہنگامہ مچانے سے نہیں چوکتی تھی۔[۹۱] اکثر سپاہی فوج سے بھاگ کر راہ ماری شروع کر دیتے تھے اور اس طرح کبھی کبھی فوجیوں اور قزاقوں میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔[۹۲]

متوکل سامرہ میں اپنے ایک ترک افسر مسمی باقر کے ہاتھوں مارا گیا۔[۹۳] اس کے بعد تو خلیفہ اپنے ذاتی محافظوں کا ایک کھلونا بن کر رہ گیا۔[۹۴] ذاتی محافظوں کا ایک دستہ جب بغداد پہنچا تو ایک دوسرے فوجی دستہ سے اس کی سخت جھڑپ ہوئی جس میں معصوم شہریوں کو ان دونوں کے غصہ کا شکار ہونا پڑا۔ باقر کو مخالف گروہ کے ہاتھوں موت نصیب ہوئی اس کی موت پر جو اشعار کہے گئے ان سے دارالسلطنت کے معصوم شہریوں کی مصیبت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مسلح ترک، مغربی اور فرغانی سوار اور پیدل سپاہیوں نے اپنے باہمی جھگڑے میں شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تھی۔[۹۵]

۲۵۱ھ/۸۶۵ء میں سامرہ کے ترک دستوں نے معتز کو متوکل کی جگہ خلیفہ منتخب کیا، لیکن بغداد کی فوج نے مستعین کو تخت پر بٹھا دیا۔ معتز نے جن

نئے افسروں کا تقرر کیا ان کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک افسر تو ذاتی محافظ دستہ (حرس) کا انچارج تھا۔ دوسرا "ترکی دفتر جنگ" کا ذمہ دار تھا اور تیسرا افسر خزانہ خصوصاً رنگروٹوں اور ترک اور مغربی سپاہیوں کی تنخواہ کا ذمہ دار تھا۔[۹۶]

معتز نے اپنا اقتدار قائم کرنے کے بعد بغداد کے ترک دستہ کی ذمہ داری اٹھانے سے انکار کر دیا۔ جب اس سے یہ کہا گیا کہ وہ لوگ اپنی تنخواہوں کے سلسلے میں ہنگامہ مچا رہے ہیں تو اس نے صاف کہہ دیا کہ اس کا نہ ان سے کوئی تعلق ہے اور نہ وہ ان کے لئے کچھ کرے گا۔[۹۷] اس کے بعد ترکوں اور محافظ دستوں کے دوسرے سپاہیوں کا تاریخوں میں جب ذکر آتا ہے تو اکثر و بیشتر مواقع وہی ہوتے ہیں جب تنخواہوں کی ادائگی میں تاخیر کے باعث وہ ہنگامہ مچاتے ہیں۔[۹۸] کسی غیر ملکی جنگ میں ان کی موثر شرکت کا کوئی پتہ نہیں چلتا، حتیٰ کہ بازنطینی حملوں کے خلاف مدافعت کا کام بھی نجی کوششوں سے کیا جاتا رہا۔[۹۹] دراصل وہ کوئی ایسا کام ہی نہیں کرتے تھے جس کی رو سے تنخواہ کے مستحق قرار پاتے۔ زندیق قرامطیوں کی لگ بھگ تین ہزار[۱۰۰] کی فوج نے جب بغداد پر حملہ کرنا چاہا تو خلیفہ کی اسی ہزار کی فوج اس کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکی۔[۱۰۱] اس کے باوجود خلیفہ مہدی نے اپنے مرض الموت میں شکایت کی کہ اس کے فوجی رجسٹر کی رو سے تقریباً ایک لاکھ ناکارہ سپاہیوں کو تنخواہ دی جاتی تھی۔[۱۰۲]

سپاہیوں کی بزدلی اور ناکردگی کا ایک سبب کمزور قیادت بھی تھی ورنہ موفق اور اس کے لڑکے ابوالعباس کی بہترین قیادت میں یہی لوگ اپنے کو ایک بہترین منظم فوج ثابت کر چکے تھے۔ انھوں نے جنوبی عراق کے دلدلی علاقوں میں زنگی باغیوں کا بہت اچھی طرح مقابلہ کیا اور مزدوروں کی عدم موجودگی میں خود اپنے عام ہتھیاروں سے محاصرہ کیے ہوئے شہر کی فصیل میں سرنگ تک کھود ڈالی تھی۔[۱۰۳]

جب تک مرکزی حکومت طاقتور رہی اس وقت تک باقاعدہ فوج

کی دیکھ بھال کے لئے اصولی طور پر شاہی خزانہ سے تنخواہوں اور وظائف کی رقم لی جاتی رہی۔ خاص خاص حالات میں تنخواہوں کے علاوہ اور کبھی کبھی تنخواہوں کے عوض فوجیوں کو جاگیریں بھی دی جاتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ منصور نے مصیصہ (Mopsuestia) کے فوجیوں کو ان کی تنخواہوں کے علاوہ انعام میں زمینیں بھی دی تھیں لیکن اس کے جانشین مہدی نے اس طریقہ کو بند کر دیا۔ آخری زمانے میں جب شاہی خزانہ فوجیوں کی تنخواہ دینے سے قاصر ہو گیا تو ترک دستے کے افسروں کو اس شرط پر جاگیریں دی گئیں کہ وہ اپنے دستہ میں نظم و ضبط قائم رکھنے کے علاوہ ایک سالانہ رقم مرکز کو بھی بھیجتے رہیں گے۔ مثلاً بایک باک (بابکیال) کو مصر کا ایک بڑا ٹکڑا اسی شرط پر بطور جاگیر دیا گیا تھا۔ وہ خود تو بغداد ہی میں مقیم رہا اور ریاست کا انتظام اس کے کارندے دیکھتے رہے جن میں سے ایک احمد بن طولون تھا۔ خلیفہ مہتدی کے زمانے میں اپنے آقا کے قتل ہو جانے کے بعد بھی احمد مصر کی جاگیر کا نگراں رہا اور آہستہ آہستہ اس نے مصر کے آزاد حکمراں کی حیثیت اختیار کر لی۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سلجوقیوں نے اپنے زمانے میں عطائے جاگیر کے نظام سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اس کی ایک نمایاں مثال ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں نظر آتی ہے جب سلجوقی سلطان محمود نے امیر آق سنقر کو اس کی جنگی خدمات کے عوض موصل اور اس کا ملحقہ علاقہ جاگیر میں دے دیا۔ سلجوقیوں کے پاس زیادہ دولت نہیں تھی اور اکثر اوقات انھیں اپنے ملازمین کی تنخواہیں ادا کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔ لیکن انھوں نے کسانوں کے تحفظ کے لئے کچھ قواعد مقرر کئے تھے جن کی رو سے متعینہ رقم کے علاوہ ان سے کچھ اور نہیں لیا جا سکتا تھا۔ نہ ہی سزا کی خاطر ان کی بیویوں اور بچوں کی بے حرمتی کی جا سکتی تھی۔

یہ نظام اپنی خرابیوں کے باعث کسانوں اور عام سپاہیوں کی نظروں سے جلد ہی گر گیا۔ کیونکہ اس نظام میں مالکان زمین اگرچہ اپنی جائداد سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے لیکن عوام میں چونکہ کاشتکاری کا کوئی خاص تصور نہیں تھا اور وہ سڑکوں اور نہروں کی اچھی طرح دیکھ بھال نہیں کر

پاتے تھے اس لئے ان کی زمینیں بہت جلد تباہ ہوگئیں اور وہ اپنی خدمات کے معاوضہ کو دوسری شکلوں میں وصول کرنے کا مطالبہ کرنے لگے۔[۹۰]

بالآخر آل بویہ نے ترکوں کو ان کے مقام سے ہٹا دیا اور اپنی فوجی تنظیم کے باعث بغدادی لشکر کو تہس نہس کر دینے میں کامیاب ہوگئے۔ اس کے بعد بغدادی لشکر کی حیثیت ایک زمانہ تک بے سرے ڈاکوؤں اور قزاقوں کی سی رہی جو شہریوں کو لوٹا مارا کرتے تھے۔[۹۵]

ترک محافظ دستے کے اقتدار کے بڑھ جانے کے بعد عملی طور سے خلیفہ کی وہ مرکزی فوج ختم ہو گئی جو اسلام کی خاطر میدان جنگ میں جایا کرتی تھی۔ بایں ہمہ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس گئی گزری حالت میں بھی ایسے لوگ موجود تھے جو ضرورت کے وقت جہاد کی دعوت پر لبیک کہتے تھے۔ حد یہ ہے کہ ایسے لوگ ان اموی خلفاء کے زمانے میں بھی موجود تھے جنھیں دنیا دار کہا جاتا تھا۔ اسی طرح خلافت اسلامیہ کے دفاع یا ایشیائے کوچک کے بازنطینی علاقوں پر حملہ کے وقت مخلصین کی جماعت عباسی جھنڈے کے نیچے بھی جمع ہوجایا کرتی تھی۔[۱۱] جب شام میسوپوٹامیہ اور دوسرے علاقوں کی اسلامی سرحدوں پر دشمنوں کا حملہ ہوا تو خلیفہ کی فوجوں نے ان کا دفاع نہیں کیا بلکہ پوری کی پوری مقامی آبادی سوائے ان لوگوں کے جن کے پاس گھوڑے ہتھیار نہیں تھے مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی۔[۱۲]

اسی طرح جب کبھی بھی خلیفہ کا فردوں کے خلاف قدم اٹھانے سے ہچکچاتا تھا یا (مثلاً مستعین کی طرح) اس میں قدم اٹھانے کی طاقت نہیں ہوتی تھی تو دور دور کے علاقوں سے مسلمان سرحدوں کی مدافعت کرنے والوں کی مدد کے لئے مجاہدین اور سامان جنگ بھیجا کرتے تھے۔[۱۳]

اسلامی علاقے کے قریب رہنے والے بائیوں اور زندیقوں سے جنگ کرنا زیادہ ضروری تھا۔ اس کے واسطے خود خلیفہ یا اس کا کوئی افسر تادیبی فوج لے کر نکلتا تھا جس میں زیادہ تر مقامی لوگ ہوا کرتے تھے۔ ۲۵۰ھ/۸۶۷ء میں خلیفہ معتمد کے زمانہ میں جب اس کی اصل فوج جو اس کے حاجب احمد

بن مولتد کے زیر کمان بصرہ میں زنگیوں سے لڑنے کے لئے بھیجی گئی تھی شکست کھا گئی[۱۱۲] تو پھر مقامی رضا کاروں کی ایک بڑی تعداد احمد کے ارد گرد جمع ہو گئی[۱۱۳]۔ لیکن چونکہ انھیں فوجی تربیت نہیں ملی تھی اس لئے زنگیوں نے انھیں بھی آسانی سے تتر بتر کر دیا۔ رضا کاروں کے معاملہ میں ایک دشواری یہ بھی تھی کہ وہ ان قاعدے قوانین کی پروا نہیں کرتے تھے جن کی پابندی فوجی مصالح کے رو سے ضروری ہوتی تھی۔ جس طرح وہ خود ہی جنگ میں شرکت کا فیصلہ کرتے تھے اُسی طرح میدان چھوڑ کر واپس چلے جانے کا فیصلہ بھی خود ہی کر لیا کرتے تھے۔ امویوں کے زمانے کی ایک ایسی مثال ہم اوپر دے چکے ہیں۔ اس قسم کی دوسری مثال طبری نے اس موقع کی بیان کی ہے جب بابک خرمی کے مقابلے میں فتح ہوتی نظر نہیں آئی تو رضا کاروں نے گھر جانے کا فیصلہ کر لیا[۱۱۴]۔

جب تک خلیفہ کو اپنے اثرات اور اقتدار کے اعتبار سے بالا دستی حاصل رہی اس وقت تک ریاست کے فوجی نظام کی کارکردگی قابل ذکر حد تک باقی رہی۔ فوجی بھرتی اور سپاہیوں کی تنخواہ وغیرہ کے مسائل کے لئے مرکزی حکومت نے ویسے تو ایک دیوان الجیش (وزارت فوج) بنا رکھی تھی[۱۱۵] لیکن ریاست کا یہ اہم ترین مسئلہ دراصل خود خلیفہ یا اس کے وزیر کے ہاتھوں میں رہتا تھا۔ فوجی معاملات میں خلیفہ کا فیصلہ آخری ہوتا تھا، اور وہی امن اور جنگ کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں جنگ کی حالت میں جو قریب قریب ہمیشہ ہی رہتی تھی یا امن کے زمانہ میں جو اسی وقت میسر آتا تھا جب جنگ ممکن نہ رہ جائے ہمورباؤں کا ایک دستہ خلیفہ کے ذاتی محافظ کی حیثیت سے اس کے ساتھ ہمیشہ رہتا تھا۔ جب کسی طاقتور دشمن سے، خواہ وہ غیر علاقہ کے غیر مسلم ہوں یا اپنے علاقہ کے باغی مسلمان، مقابلہ آپڑتا تھا تو مختلف قبیلوں کے لوگوں کو جنگ کے لئے بھرتی کر کے محافظ دستہ کی تعداد بڑھا دی جاتی تھی۔ بھرتی کے موقع پر قبیلوں کے سردار اہم رول ادا کرتے تھے کیونکہ یہی لوگ اپنے آدمیوں کو جنگ کے لئے ابھارتے تھے اور ہر قبیلہ اپنے سرداروں کی ماتحتی میں آگے بڑھ کر جنگ کرتا تھا۔[۱۱۸] جنگی ساز و سامان کی دستیابی اور عمومی تنظیم کی ذمہ داری مرکزی حکومت کے سر ہوتی تھی۔[۱۱۹]

ترک محافظ دستہ کو برخاست کر کے مشرقی خلافت کی باگ ڈور سنبھالنے والے آل بویہ کا نظام سلطنت بلاشبہ فوجی خطوط پر تھا۔ لیکن مورخین کے بیانات اس معاملہ میں بہت ہی تشنہ ہیں۔ مثلاً ابن الاثیر نے ان کے کارناموں پر صفحات کے صفحات سیاہ کر دیے ہیں لیکن اس نے ان کے فوجی نظام یا طریق جنگ کے بارے میں کچھ تفصیل سے نہیں بتایا ہے۔ اتنا پتہ ضرور چلتا ہے کہ دیلمی قبیلہ کے لوگ بھی چونکہ دوسروں کی طرح تنخواہ نہ ملنے کی صورت میں ہنگامہ مچایا کرتے تھے اس لیے وہ آل بویہ افسروں کی ماتحتی میں اس شرط پر جنگ کرنے نکلتے تھے کہ مال غنیمت میں ان کا بھی حصہ رہا کرے گا[۱۱]

جوں جوں فوج آگے بڑھتی تھی راستہ میں مفتوحہ علاقوں کے لوگ اور مختلف قبائل کے سردار اور ان کے آدمی مال غنیمت کی امید میں شریک ہوتے جاتے تھے ـــــ آل بویہ کے نظام میں رضا کار مجاہدوں کی کوئی خاص جگہ نہیں تھی[۱۲]۔

سلجوقیوں نے جن کے بارے میں نسبتاً زیادہ معلومات حاصل ہیں آل بویہ کو میدان سے ہٹایا۔ ان کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں وہ محمود غزنوی کے علاقے پر حملہ کرنے کے لیے چلے تو محمود نے بخارا سے باہر نکل کر ان کا مقابلہ کیا۔ اس وقت جب سلجوقی فوج کا رخ اصفہان کی طرف تھا اس میں دو ہزار خیمے تھے۔ ان غز ترکوں کی ایک دوسری شاخ جو طغرل بیگ داؤد اور بیغو کی ماتحتی میں ماوراءالنہر میں موجود تھی، جنوب اور مغرب کی طرف پیش قدمی کر رہی تھی[۱۳] اس وقت یہ شاخ تعداد کے لحاظ سے یقیناً بہت مضبوط تھی، کیونکہ اس سلسلے میں یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ جب محمود نے سلجوقی فوجوں کی کثرت کے بارے میں سنا تو اس نے تعداد کا صحیح اندازہ لگانے کے لیے سلجوق بن لقمان کے چار لڑکوں سے گفت وشنید کے دوران یہ کہا کہ وہ ہندوستان پر حملہ کرنا چاہتا ہے اس سلسلے میں اگر اسے سلجوقی سپاہیوں کی ضرورت پڑ جائے تو کتنے سپاہی مل سکیں گے۔ سلجوقی نمائندہ اس وقت کمان لیے ہوئے تھے اور اس کی پیٹی میں دو تیر اڑسے ہوئے تھے۔ اس نے ایک تیر محمود کو دیا اور بولا "جب آپ پر وقت آ پڑے تو یہ تیر میرے آقا کے پاس بھیج

دیجئے گا، آپ کے پاس ایک لاکھ سوار پہنچ جائیں گے" محمود نے پوچھا کہ اگر مزید ضرورت ہو تو کیا ہوگا۔
نمائندہ اسے دوسرا تیر دیتے ہوئے بولا کہ "اسے بھیج دیجئے گا، آپ کے پاس مزید پچاس ہزار سوار آجائیں
گے" "اگر مزید ضرورت پڑی تب کیا ہوگا" محمود نے سوال کیا۔ سلجوقی جنرل نے محمود کو کمان دیتے ہوئے
کہا "اسے ترکستان بھیج دیجئے گا اور اگر آپ کو ۲ لاکھ سپاہیوں کی بھی ضرورت
ہوئی تو وہ آپ کے پاس آجائیں گے"۔[۱۲۳]

سلجوقیوں کے دور اول کے لئے تو یہ تعداد بلاشبہ مبالغہ آمیز معلوم
ہوتی ہے، لیکن جب ایک بار ان کی فتوحات کا سلسلہ شروع ہو گیا تو سلجوقی فوج
میں مختلف قبائل سے لوگ آآ کر شریک ہونے لگے۔ ان میں دوست قبائل بھی
تھے اور مفتوحہ علاقوں کے لوگ بھی۔ اس طرح آذر بائیجان اور دوسرے علاقوں کے
جن حکمرانوں نے طغرل بیگ کے آگے ہتھیار ڈال دئے تھے، وہ اپنی اپنی فوجیں
لے کر سلجوقیوں کی پیشی میں حاضر ہوگئے[۱۲۴] اور کچھ برسوں بعد ایک ترکمانی امیر تغتگین
نے جو بازنطینی علاقہ میں برسرِ جنگ تھا سلجوقی سلطان الپ ارسلان سے اصرار
کیا کہ وہ بھی اس کے ساتھ جنگ میں شریک ہو جائے۔ الپ ارسلان نے ایشیائے
کوچک کے کئی شہروں کو فتح کرلیا اور ان شہروں کے باشندے اس کی رعایا
اور سلجوقی فوج کا ایک حصہ بن گئے۔ اسی طرح ملازگرد (MANZIKERT) کی فیصلہ
کن جنگ (۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) میں بازنطینیوں کو شکست ہوئی جس کے بعد
ایشیائے کوچک سے مشرقی رومی اقتدار ہمیشہ کے لئے اٹھ گیا، اور جنگ کے
بعد رومی شہنشاہ رومانوس ڈائجنس (ROMANUS DIOGENES) کو صلح
نامہ میں یہ شرط تسلیم کرنی پڑی کہ وہ سپاہیوں کی ایک متعینہ تعداد فاتح
سلطان کو عند الطلب بھیجا کرے گا۔[۱۲۵]

سلجوقی فوجوں میں غیر ملکی سپاہیوں کی بھرتی ان کی ایک متعینہ پالیسی کا
نتیجہ تھی۔ نظام الملک نے، جو مسلسل تین سلطانوں کا وزیر رہا تھا، اپنی کتاب
سیاست نامہ میں لکھا ہے کہ فوج میں مختلف قومیتوں کے لوگوں کو بھرتی
کرنا چاہیئے کیونکہ اس طرح اجتماعی بغاوت کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔ اس کی رائے
تھی کہ شاہی محل کے حفاظتی دستہ میں دو ہزار دیلمیوں اور خراسانیوں کے
علاوہ ایک تعداد جارجیا اور [illegible]

نظام الملک کا نظریہ جزوی طور سے محمود غزنوی کے طریق کار پر مبنی تھا جس نے اپنی فوج ترک، خراسانی، عرب، ہندو، دیلمی وغیرہ مختلف قومیتوں کے لوگوں سے مرتب کی تھی۔ جب سلجوقی فوج جنگ کے لیے نکلتی تھی تو ہر ہر "قومیت" کے دستہ کو پہلے سے بتا دیا جاتا تھا کہ رات میں حفاظتی پہرے کے لئے کتنے سپاہیوں کی ضرورت ہو گی۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتا دیا جاتا تھا کہ اسے کس جگہ رہنا ہو گا۔ اس خطرہ کے پیش نظر کہ دوسرے لوگ شکایت نہ کر دیں کوئی بھی دستہ صبح کو ڈیوٹی ختم ہونے سے پہلے اپنی جگہ نہیں چھوڑتا تھا۔ جب دن میں جنگ چھڑ جاتی تھی تو ہر گروپ الگ الگ یونٹ میں لڑتا تھا۔[۱۲۸]

چونکہ سلجوقی ریاست فوجی بنیادوں پر قائم تھی اس لیے ہمیں نظام الملک کا یہ بیان پڑھ کر حیرت نہیں ہوتی کہ اس کے آقا کی فوج کے سپاہیوں کی تعداد چار لاکھ تھی، جب ایک بار زمانہ امن میں ایک درباری نے یہ تجویز پیش کی کہ فوج کی تعداد کو گھٹا کر ۷۰ ہزار کر دیا جائے تو نظام الملک نے کہا کہ اس طرح ملک تباہ ہو جائے گا، اس کے برعکس اگر فوج کی تعداد کو بڑھا کر ۷ لاکھ کر دیا جائے تو ملک کی خوشحالی کہیں سے کہیں پہنچ جائے گی۔[۱۲۹]

ایسا بہر حال نہیں ہے کہ کسی ایک علاقہ میں اتنی بڑی فوج کبھی رہی ہو۔ کیونکہ ایک موقع پر غزنیوں کے خلاف جنگ میں سلطان ملک شاہ کی فوج کی تعداد ۴۶ ہزار بتائی گئی ہے۔[۱۳۰] اسی طرح ملازگرد (MANZIKERT) کی جنگ میں سلطان الپ ارسلان دو لاکھ کی دشمن فوج کے مقابلہ میں پندرہ ہزار سے زیادہ کی فوج نہیں لا سکا تھا۔[۱۳۱]

پیغمبر اسلام کی طرح خلیفہ بھی، عملاً نہ سہی تو اصولاً، مجاہدین اسلام کا سپہ سالار اعلیٰ ہوتا تھا۔ فوجوں اور فوجی ضروریات کی اشیاء کا استعمال اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہو سکتا تھا۔ جب ہارون رشید نے اپنے بیٹے مامون کو اپنا جانشین مقرر کرنا چاہا تو اس وقت وہ خراسان میں تھا۔ وہیں اس نے قاضیوں اور دوسرے درباریوں کو بلا کر ان سے عہد لیا کہ اس کی فوج نیز خزانہ، ہتھیار، گھوڑے اور دوسرے ساز و سامان صرف مامون

کے اختیار میں رہیں گے کسی دوسرے کا اس پر حق نہ ہوگا۔[۱۳۱] خود ہارون کئی بار بازنطینیوں کے خلاف شاہی افواج کا کمانڈر انچیف بن کر نکلا۔ حتیٰ کہ اپنے بچپن کے زمانہ بھی جب وہ برمکی وزیر کی ولایت میں تھا، نام ہی کے لیے سہی - شاہی افواج کا کمانڈر کہلاتا تھا۔

رسول اللہؐ یا خلیفہ کے بعد ان کے مقرر کردہ جنرلوں کا نمبر آتا تھا۔ کبھی کبھی خلیفہ اپنے کسی لڑکے کو فوج کا کمانڈر بنا دیتا تھا ورنہ عام طور سے اس عہدہ پر کسی جنگی تجربہ کار کو متعین کیا جاتا تھا۔ کمانڈر اپنے ماتحت افسروں کو خود مقرر کرتا تھا۔ ان کے تقرر میں بنیادی شرط، مستثنیات کو چھوڑ کر، فوجی صلاحیت ہوتی تھی۔[۱۳۲] فاتح اندلس طارق بن زیاد کسی زمانے میں غلام رہ چکے تھے۔[۱۳۳] بعد میں تو غلاموں کو بھی کمانڈر بنایا جانے لگا، اگرچہ اکثر مواقع پر وہ خود فوجوں پر قبضہ کر لیتے تھے۔[۱۳۵] عموماً کمانڈر انچیف کی ماتحتی میں مختلف قبائل کے سردار خود اپنے آدمیوں کی کمان کرتے تھے، لیکن اگر سردار کسی وجہ سے غیر حاضر ہوتا تو کمانڈر انچیف کسی دوسرے باصلاحیت شخص کو اس کی جگہ مقرر کر دیتا تھا۔ پیغمبر اسلام کی وفات کے بعد بعض قبائل میں آزادی اور مساوات کا احساس عارضی طور پر دوبارہ پیدا ہو گیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جنگ یرموک کے موقع پر مسلم افواج کی سپہ سالاری کے مسئلہ پر کچھ اختلافات پیدا ہوا۔ قبائل کے سردار باہمی مشورے اور اشتراک عمل کے بغیر خود اپنے اپنے آدمیوں کو لے کر الگ الگ لڑنا چاہتے تھے۔[۱۳۶]

فوجی صف بندی کا طریقہ آنحضرتؐ کی روایات پر عمل کرتے ہوئے حضرت عمرؓ نے شروع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی ابتدا اس وقت ہوئی جب حضرت عمرؓ نے ایران پر حملہ آور فوج کے کمانڈر کو جو اس وقت قادسیہ میں تھے یہ حکم بھیجا کہ وہ اپنی فوج کو دس ٹکڑیوں (عرافات) میں تقسیم کر دیں اور ہر ٹکڑی (عرافہ) پر ایک عریف (یا امیر) مقرر کر دیں[۱۳۸] اور پوری فوج کو تعبیہ کے انداز میں مرتب کریں تعبیہ کو ہم فوجی اصطلاح میں "بیٹل آرڈر" کہہ سکتے ہیں۔[۱۳۹] عہدہ کے اعتبار سے امیر یا کمانڈر انچیف سب سے بڑا ہوتا تھا۔ اس کے بعد

ہر تعبیہ کا ڈویژن کمانڈر ہوتا تھا۔ ان کے بعد عربفوں کا نمبر آتا تھا، پھر علم بردار ہوتے تھے، جنکی خاصی اہم حیثیت ہوتی تھی۔[۱۴۰] سب سے آخر میں قبائل کے سردار ہوتے تھے۔ اگرچہ پیدل اور سوار فوجوں کے الگ الگ کمانڈر ہوتے تھے لیکن فہرست مدارج میں ان کی ترتیب کو متعین طور سے نہیں ذکر کیا گیا ہے[۱۴۱]۔ اصل لڑنے والوں کے علاوہ ہر فوج میں اطبا بھی ہوتے تھے۔ ایک قاضی ہوتا تھا جو مال غنیمت کی حفاظت اور اس کی صحیح تقسیم کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ سپاہیوں کے مطالبات کو پیش کرنے کے لئے ایک داعی یا وکیل ہوتا تھا۔ پڑاؤ کی مناسب جگہ تلاش کرنے کے لئے ایک رائد ہوتا تھا، ان کے علاوہ ایک مترجم اور ایک کلرک ہوتا تھا۔[۱۴۲]

جنگ کی عمومی تنظیم میں باقاعدہ فوجی تربیت کا بہت کم دخل تھا اسی لئے اکثر و بیشتر جنگوں کی کیفیت دھاوے یا حملے کی سی ہوتی تھی۔ دھاوا بولنے کے لئے قبائیوں کو باقاعدہ فوجی تربیت کی کوئی خاص ضرورت نہیں تھی، لیکن خلیفہ کے ذاتی محافظ دستہ کی بات دوسری تھی، جو مسلم افواج میں ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتا تھا۔ اس دستہ کا اکثر و بیشتر معائنہ اور امتحان ہوا کرتا تھا ـــــ کم از کم خلیفہ معتضد کے بارے میں ہمیں معلوم ہے کہ وہ خود اپنے دستہ کا معائنہ پابندی سے کیا کرتا تھا۔ وقفہ وقفہ سے وہ دارالسلطنت کے پریڈ میدان میں اپنی فوج کی صف بندی کراتا تھا، اور وہیں سپاہیوں کی تیر اندازی اور شہ سواری کا امتحان ہوتا تھا۔ ہر سپاہی کا نتیجہ (بہتر، متوسط، معمولی) ایک رجسٹر میں درج کر لیا جاتا تھا اور اسی کے مطابق مختلف کاموں پر اس کی ڈیوٹی لگائی جاتی تھی۔[۱۴۳]

پریڈ، سفر، جنگ غرضیکہ ہر حالت میں فوج کی مسلمہ صف بندی تعبیہ کے انداز پر ہوتی تھی۔ اس کے تحت پوری فوج پانچ حصوں قلب، میسرہ میمنہ، مقدمۃ الجیش (ہراول) اور ساق (موخرالجیش) میں تقسیم کر دی جاتی تھی۔[۱۴۴] ہر حصہ میں ایک ہی قبیلے کے یا باہم شناسا لوگ ہوتے تھے۔

کمانڈر (امیر) اپنے عملہ کے ساتھ قلب میں رہتا تھا۔ اور میمنہ و میسرہ میں اس کے ماتحت افسران ہوتے تھے۔ ان دونوں سے الگ الگ لیکن قلب کے سامنے ہراول دستہ (مقدمۃ الجیش) اپنے کمانڈر اور عَلَم کے ساتھ ہوتا تھا۔ ساق (موخر الجیش) کی نگرانی میں فوجی ساز و سامان، اسباب خورد و نوش، اسلحہ جات اور بھاری جنگی مشینیں ہوتی تھیں۔[۱۴۵] ان کے علاوہ ہلکے پھلکے ہتھیاروں والا ایک دستہ ہوتا تھا جسے مجردہ کہتے تھے۔ نیز اصل فوج کے آگے آگے چلنے والا رضا کاروں کا ایک دستہ یا طلایہ دستہ ہوتا تھا۔ حالات کے تحت یہ فوجی صفیں کبھی قریب قریب اور کبھی ایک دوسرے سے فاصلہ پر رہتی تھیں[۱۴۶]

خود آنحضرت صلعم نے جنگ بدر اور جنگ موتہ میں اپنی فوج کو پانچ حصّوں میں تقسیم کیا تھا۔[۱۴۷] مخالفین پر آپ کی فتح کا ایک سبب اس فوجی صف بندی کو بھی بتایا جاتا ہے کیونکہ مخالفین اس وقت تک قدیم غیر منظم حملہ کے طریقے ہی پر عمل کر رہے تھے۔ کچھ تبدیلیوں کے ساتھ جن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے فوجی صف بندی کا یہ طریقہ صدیوں تک مسلمانوں میں رائج رہا۔ عین حالت جنگ میں یہ ترتیب باقی نہیں رہ پاتی تھی۔ زمانہ نبوت کی ابتدا میں جنگ کے وقت حملہ کا جو عام طریقہ عربوں میں رائج تھا، اس میں دشمنوں پر اچانک چڑھائی کر کے فوراً پسپائی اختیار کرلی جاتی تھی۔ اس کے بعد پھر اچانک حملہ کر دیا جاتا تھا۔[۱۴۸] پیغمبر اسلام کے اولین ساتھیوں نے قریشی کاروانوں پر حملہ کرنے کے لیے اسی ڈھنگ کو اپنایا تھا۔ ان حملوں میں فریقین تھوڑی دیر تک ایک دوسرے پر تیر اندازی کرتے تھے اور پھر ایک دوسرے کو قابل ذکر نقصان پہنچائے بغیر خالی ہاتھ واپس آجاتے تھے۔[۱۴۹] جنگ بدر (۲ھ) تک پہونچتے پہونچتے آنحضرتؐ کو فوجی صف بندی کا کچھ اندازہ ہو گیا تھا۔[۱۵۰] اور انھوں نے پوری کامیابی کے ساتھ پہلی بار اس لڑائی میں تعبیہ صف بندی کو متعارف کرایا۔ آپ کی فوج تین سو مجاہدین سے کچھ ہی زیادہ تھی جس میں سوار صرف ایک تھا۔[۱۵۱] آپ نے مجاہدین کی کئی سیدھی صفیں بنوائیں اور ایک سرے سے دوسرے سرے تک صفوں کے سامنے چل کر معائنہ کیا کہ لوگ آگے پیچھے تو نہیں ہیں۔ آپ کے ہاتھ میں ایک تیر تھا جس سے آپ صف سیدھی کرتے

جاتے تھے۔ [۱۵۲] لڑنے والوں کے پیچھے ساق رمو حزا لجیش تھا جو سامان اور باربرداری کے جانوروں کا انچارج تھا۔ [۱۵۳] قرآن کی ایک آیت (نمبر ۴، سورہ ۶۱) کا اگر لفظی ترجمہ کیا جائے تو اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ رسول اللہ صلعم اس طریقہ کو مستقلاً اپنا لینے کے حق میں تھے۔ اس خیال کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب ۱۴۵ھ / ۷۶۲ء میں خلیفہ منصور نے عیسیٰ بن منصور کو علوی مدعی حکومت ابراہیم بن عبداللہ کے مقابلہ میں بھیجا (جو اپنے کو رسول کا رشتہ دار کہتا تھا) تو لوگوں نے ابراہیم کو مشورہ دیا کہ اپنی فوجوں کو پرانے طریقہ کے بجائے رومی فوجوں کی صف بندی کے انداز پر چھوٹی چھوٹی صفوں میں کھڑا کرے۔ اس نے قرآن کی مذکورہ بالا آیت "اللہ کو تو پسند وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں اس طرح صف بستہ ہو کر لڑتے ہیں گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہیں۔" قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ ایسا کرنا بدعت ہوگا۔ [۱۵۴]

بہر حال بعد میں جب مسلمانوں کو خندقی جنگ لڑنے والے دشمنوں سے واسطہ پڑا تو جنگی صف بندی کے طریقوں میں تبدیلی ناگزیر ہو گئی۔

ایک اہم تبدیلی تو جنگ میں گھوڑوں کے استعمال سے آئی۔ جنگ بدر میں صرف ایک مجاہد گھوڑے پر سوار تھا اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی جگہ پر رکے رہ کر دشمن کے حملہ کا انتظار ناگزیر تھا۔ اس کے باوجود آپ نے دشمن کے مقابلہ میں پیادہ سپاہیوں کی مضبوط دیوار کی ڈھال بنا کر صحیح فوجی طریق کار کو اپنایا تھا۔ اس موقع پر آپ جنگ کی نگرانی کرنے کے لیے ایک میانہ میں فروکش تھے۔ [۱۵۵]

دس برس سے کم ہی کے عرصے میں جب جنگ یرموک میں بازنطینیوں سے مقابلہ ہوا تو مسلمان سپاہیوں کی تعداد ۴۶ ہزار تھی اور سب کے سب گھوڑوں پر سوار تھے۔ [۱۵۶] لیکن اندرون ملک پیادہ فوج بالکل ختم نہیں ہو گئی تھی، کیونکہ جنگ صفین میں علیؓ اور معاویہؓ کی فوجوں میں پیادہ اور سوار دونوں ہی موجود تھے۔ امویوں کو فوج میں پیدل اور سوار دونوں کی افادیت

کا اندازہ ہوگیا تھا۔ اس لئے وہ ہر موقع پر ان دونوں کا تعاون حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ۶۵ھ/ ۵-۶۸۴ء میں جب حضرت حسین کا انتقام لینے کے لئے کوفہ کے شیعہ سلیمان ابن صُرد کی سرکردگی میں اٹھ کھڑے ہوئے تو امویوں نے ان کے مقابلہ میں جو فوج بھیجی اس میں پیدل اور سوار دونوں ہی تھے۔ ۱۵۷ فارس کی طرف مارچ کرتے ہوئے قتیبہ کی فوجوں کو جب بخارا میں مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا تو انھوں نے شہر کا محاصرہ کرنے میں پیدل اور سوار دونوں ہی سے کام لیا۔ ترکمانی سواروں کا حملہ جب ناکام ثابت ہوا تو وہ دریا کے کنارے ایک اونچی جگہ پر دیوار بنا کر کھڑے ہو گئے اور قتیبہ کی پیش رفت رک گئی۔ قبائلی پیدل سپاہیوں کی ہچکچاہٹ کو دیکھ کر سوار فوج اپنے گھوڑوں پر بیٹھے بیٹھے دریا پار کر گئی۔ ان کے پیچھے پیدل سپاہی بھی ایک عارضی پل بنا کر دریا پار اتر گئے۔ مسلمان گھوڑسواروں کے سامنے آجانے سے ترکمانوں میں انتشار کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اس دوران پیدل فوج پہنچ گئی اور ترکمانوں کو میدان چھوڑ کر بھاگنا پڑا۔ ۱۵۸

اگرچہ عباسیوں کے زمانہ میں پیدل فوج کا رواج بہت کم ہوگیا تھا لیکن عراق زیریں کے دلدلوں میں زنگیوں کے خلاف جو فوج بھیجی گئی وہ پوری کی پوری پیدل سپاہیوں پر مشتمل تھی۔ ویسے بقیہ لڑائیوں میں صرف سوار فوجی ہوتے تھے۔ ۱۵۹ اگر کبھی کسی مصلحت سے پیدل سپاہیوں کو میدان جنگ میں لے جانا ضروری ہوتا تو وہ سواروں کے پیچھے بیٹھ جاتے تھے۔ جنگ زاب میں جو اموی قوت کا خاتمہ ثابت ہوئی، عباسی سوار فوج کو حکم دیا گیا کہ وہ دشمنوں کے حملہ کا مقابلہ گھوڑے سے اتر کر اس طرح کریں کہ ان کا جسم جھکا رہے اور نیزے سامنے کو نکلے رہیں۔ ۱۶۰ جو علاقہ اس قابل نہ ہوتا کہ وہاں گھوڑوں پر بیٹھ کر جنگ کی جا سکے تو سوار گھوڑوں سے اتر کر پیدل سپاہیوں کی طرح جنگ کرتے تھے۔ ۱۶۱

جنگ یرموک کے موقع پر جب بازنطینی فوجیں "اسکواڈرن"[۱۶۲] بنا کر سامنے آئیں تو مسلم افواج کی روایتی صف بندی میں بھی ایک اہم تبدیلی آئی۔

بازنطینی اسکواڈرن کا مسلمانوں پر اتنا اثر پڑا کہ اپنے سپہ سالار خالد بن ولید کے کہنے سے انھوں نے بھی بازنطینی انداز پر اپنی نئی صف بندی کر لی۔ نتیجتاً قلب، میمنہ اور میسرہ کو ۳۶ یا ۴۰ ایسے اسکواڈرن میں بدل دیا گیا جس میں ایک ہی قبیلہ کے لوگ اپنے اپنے سپہ سالاروں کی ماتحتی میں تھے۔[۱۶۳]

[۱۶۲] یہ پہلا موقع ہے جب مسلم فوج میں کرادیس ر واحد کردوس ر کا ذکر آتا ہے لیکن طبری کا کہنا ہے کہ وہ آخری اموی خلیفہ مروان دوم تھا جس نے سالم صف بندی کے طریقہ کو ختم کر کے کرادیس کے طریقہ کو رائج کیا جس میں فوجیں کئی ایک ایک چھوٹے چھوٹے دستوں میں بٹی ہوتی تھیں۔[۱۶۴] اس کا مطلب یہ ہوا کہ جنگ یرموک میں کردوس طریقہ کو عارضی طور پر اختیار کیا گیا تھا اور بعد میں پھر رواجی طریقہ واپس آگیا جس میں سپاہیوں کو ایک طویل اور صحیح و سالم مستطیل کی شکل میں میدان جنگ میں صف بند۔ کیا جاتا تھا۔ بہرحال اتنا پتہ ضرور چلتا ہے کہ کردوس بڑے ڈویژنوں کا ایک چھوٹا عضو ہوتا تھا، کیونکہ مرکز اور دونوں بازو (میمنہ و میسرہ) برقرار رہتے تھے۔ اور انھیں کئی کرادیس میں تقسیم کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ معتصم کی ماتحتی میں اموریم (Amorium) کے حملہ کے وقت کیا گیا تھا[۱۶۵]۔ اس جنگ میں قلب اور دونوں بازؤں کے درمیان دو فرسنگ کا فاصلہ تھا اور ان میں سے ہر ڈویژن کا الگ الگ میمنہ اور میسرہ تھا[۱۶۶]۔ بہر حال بحیثیت مجموعی تمام ڈویژنوں میں ایک ربط رہتا تھا، تاکہ اگر کوئی ڈویژن کمزور پڑنے لگے تو دوسری ڈویژن کے لوگ مدد کے لیے فوراً پہنچ جائیں[۱۶۷]۔

ابتدائے اسلام میں دور جاہلیت کا یہ رواج باقی تھا کہ جنگ شروع ہونے سے پہلے سپاہیوں کے جذبۂ شجاعت کو ابھارنے کے لئے رجز یا اشعار پڑھے جاتے تھے، جس میں ان کے مورثوں کے کارناموں کا ذکر ہوتا تھا مثلاً قادسیہ کی جنگ کے موقع پر سپہ سالار فوج نے اپنے نائبین سے کہا تھا "تم شاعر بھی ہو، خطیب بھی ہو، سورما بھی ہو، سپاہیوں میں جاؤ اور انھیں لڑائی کے لئے ابھارو"۔[۱۶۸]

ایک رواج یہ بھی تھا کہ عام حملہ ہونے سے پہلے دونوں طرف کے چند سورماؤں میں انفرادی طور پر جنگ ہو لی تھی۔ اسی لئے جنگ بدر میں کفار قریش نے مسلمانوں کو للکارا تھا کہ وہ مبارزت کے لئے کچھ آدمیوں کو بھیجیں۔ اس کے جواب میں تین انصاری مسلمان اپنی صفوں سے نکل کر آگئے۔ لیکن قریشیوں نے یہ کہہ کر انھیں واپس کر دیا کہ انھوں نے اپنے سے مساوی لوگوں کو دعوت مبارزت دی تھی۔ تب رسول اللہ صلعم نے تین مہاجرین کو بھیجا، دو مہاجرین نے اپنے مقابل کو دیکھتے ہی دیکھتے ختم کر دیا لیکن تیسرے کا پلہ جب ہلکا پڑنے لگا تو اس کے دوسرے ساتھی مدد کے لیے پہونچ گئے اور اس طرح ایک بے ترتیبی کے عالم میں جنگ شروع ہو گئی۔[169]

انفرادی مبارزت کے ذریعہ جنگ شروع کرنے کا طریقہ غیر ملکی میدان جنگ میں بھی اپنایا گیا۔ ۱۱۵ھ/ ۷۳۳ء کے موسم گرما میں بازنطینیو کے خلاف ایک جنگ میں ایک نوجوان یونانی کو جس نے اپنے پانچ حریفوں کو قتل کیا تھا، مسلمان سپہ سالار نے دست بدست جنگ میں ختم کر کے عام حملے کا اعلان کر دیا۔[170] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عام حملہ شروع ہونے سے پہلے دونوں طرف کے اگلے دستے باہم جنگ کرتے تھے، اس کے بعد پوری فوج گتھم گتھا ہو جاتی تھی۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ سلجوقیوں اور غزنویوں میں بھی اسی طرح جنگ ہوا کرتی تھی۔[171]

یہ فطری بات ہے کہ حالات و مصالح کے تحت فن سپہ گری میں ضروری تبدیلیاں آتی رہتی تھیں۔ جنگ بدر کے موقع پر آنحضرت صلعم نے اپنے ساتھیوں کو سختی سے منع کر دیا تھا کہ جب تک حکم نہ دیا جائے وہ حملہ نہ کریں۔ خواہ دشمن اتنا قریب ہی کیوں نہ آجائے کہ اسے تیروں کی باڑھ سے پسپا کیا جا سکتا ہو۔[172]

جنگ قادسیہ میں ایرانی فوجوں کی آگے پیچھے تیرہ قطاریں تھیں۔ ان کے مقابلہ میں عرب فوج تعداد اور اسلحہ دونوں حیثیتوں سے بہت معمولی تھی۔ ان کی کل تین صفیں تھیں جنھیں ایرانیوں کی تیر اندازی سے

خاصا نقصان پہنچ رہا تھا۔ تیروں سے بچاؤ کے لیے صرف کھجوروں کی شاخیں تھیں جنھیں انھوں نے سیدھے سیدھے کھڑا کر رکھا تھا۔ اس کے علاوہ چمڑے کی پٹیاں تھیں جنھیں انھوں نے خود کی جگہ اپنے سروں پر لپیٹ رکھا تھا۔[۱۵۳] خود ان تیر کمیت اور کیفیت ہر حیثیت سے کمتر تھے۔ ایرانی فوجیوں نے ان عرب تیروں پر "تکلے" کی پھبتی کہی تھی۔[۱۵۴] لیکن ان سب کے باوجود فتح مسلمانوں کو ہوئی کیونکہ وہ اس وقت تک سانس روکے کھڑے رہے جب تک کہ انھیں حملہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔ حکم پاتے ہی وہ اپنے نیزے لیکر ایرانی صفوں میں گھس پڑے اور بھاری اور فضول ہتھیاروں کو پھینک کر تلواریں سونت لیں اور ان کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔[۱۵۵] جنگ صفین میں جب حضرت علی اور حضرت معاویہ کی جنگ ہوئی تو حضرت علی نے آنحضرت کے طریقہ پر اپنی پیدل فوج کو ایک قطار میں کھڑا کیا اور ان کے آگے زرہ بکتر پوشوں کو رکھا۔[۱۵۶] حملہ شروع کرنے کے بارے میں ان کی ہدایت یہ تھی کہ ہتھیار اٹھائے بغیر صف اس وقت تک آگے بڑھتی رہے جب تک کہ ان کے نیزوں کی انیاں معاویہ کے سپاہیوں کے سینے تک نہ پہنچ جائیں۔ وہاں پہنچ کر وہ دوسرے حکم کے لیے رک جائیں۔[۱۵۷] انھوں نے اپنے فوجیوں کو ہدایت کی تھی کہ حملہ کرتے وقت وہ آگے کو جھکے رہیں تاکہ دشمنوں پر نیزہ پورے زور سے پڑ سکے۔[۱۵۸] کرادیس میں بٹی ہوئی سوار فوج کمانوں اور تلواروں سے مسلح تھی لیکن جب حملہ شروع ہو جانے کے بعد سوار مقابل فوج سے گتھم گتھا ہو گئے اور کمانیں بیکار ہو کر رہ گئیں تو انھوں نے تلواریں سونت لیں۔[۱۵۹]

اموی طریق جنگ بھی جیسا کہ شبیب خارجی سے لڑائی کے دوران دیکھنے میں آیا، فوج کو قلب اور میمنہ و میسرہ میں تقسیم کر دینے کا تھا۔ لیکن اس کے باوجود پوری فوج تین صفوں میں بٹی ہوتی تھی۔ پہلی صف میں ایک علیحدہ کمانڈر کے تحت شمشیر زن پیدل سپاہی ہوتے تھے۔ اس کے بعد نیزہ باز سوار ہوتے۔ ان کے پیچھے (غالباً گھوڑوں پر) تیرانداز رہتے۔ ہر صف

مختلف رجمنٹ (رایات لفظاً جھنڈے، عَلَم) میں ماتحت افسروں کے تحت بٹی ہوتی تھی۔ لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ ہر رایہ میں مذکورہ بالا تینوں قسم کے فوجی ہوتے تھے یا صرف کسی ایک قسم کے۔[۱۸۱]

عباسیوں کے ابتدائی زمانہ میں کسی خاص تبدیلی کا پتہ نہیں چلتا۔ لیکن پرانے طریقہ پر بہت سختی کے ساتھ عمل بھی نہیں ہوتا تھا۔ مثلاً ۱۹۵ھ/ ۸۱۰ء میں عباسی شہزادوں مامون اور امین کی فوجیں خراسان میں آمنے سامنے ہوئیں تو ان کے سپہ سالاروں طاہر اور علی ابن عیسیٰ نے اپنی اپنی فوجوں کی صف بندی مختلف انداز پر کی۔ امین کے سپہ سالار علی ابن عیسیٰ نے اپنی فوجوں کو بنیادی طور سے قلب اور میمنہ ومیسرہ میں تقسیم کیا۔ لیکن چونکہ اس کی فوجیں اتنی زیادہ نہ تھیں کہ ایک سالم قطار میں آگے بڑھ سکیں اس لیۓ اس نے انھیں ہزار ہزار کے کئی رایت (رجمنٹ) میں تقسیم کیا جن کے درمیان ایک ایک فرلانگ کا فاصلہ تھا۔ ہر رایت کے آگے زرہ پوشوں کا دستہ تھا، ایک دستہ جب لڑتے لڑتے تھک جاتا تو اُسے حکم تھا کہ واپس آکر کچھ دیر آرام کرے اور پھر تازہ دم ہو کر لڑنے کے لیۓ آگے بڑھے۔ علی بذات خود اپنے محافظین اور "امرا" کے ساتھ قلب فوج میں تھا۔ اس کے برعکس طاہر نے اپنی فوج کو چھوٹے چھوٹے دستوں (کتائب) اور کرادیس) میں بانٹا تھا اور یوں اسے دشمن کے حملوں کا مقابلہ بھاری پڑ رہا تھا۔ طاہر کی شکست صاف نظر آرہی تھی لیکن اُس نے آرام کے لیۓ جنگ بندی کے وقفہ کے دوران علی کے قلب پر اچانک حملہ کر کے نقشہ بدل دیا۔ علی کے فوجی اس اچانک حملے کو سنبھال نہ سکے اور ان کے پیر اکھڑ گئے۔[۱۸۲]

روایتی صف بندی سے ہٹ کر نئے انداز پر صف آرائی کی ایک مثال خلیفہ مسترشد کے باغی سردار دُبَیس کے یہاں ملتی ہے جو اس نے ۵۱۷ھ/ ۱۱۲۳ء میں سرکاری فوجوں کے خلاف پیش کی۔ اس نے اپنی پوری فوج کو الگ الگ سالاروں کے تحت قلب، میمنہ اور میسرہ میں تقسیم کر کے

سیدھی قطار میں کھڑا کیا۔ لیکن اس کی پیدل فوج سوار فوج کے آگے کھڑی تھی اس طرح سوار فوج حرکت نہ کر سکنے کے باعث بیکار ہو کر رہ گئی اور اُسے شکست کا منہ دیکھنا پڑا۔[۱۸۳]

سلجوقی فوج چونکہ پوری کی پوری گھوڑ سوار ہوتی تھی اس لیے ان کے طریق جنگ پر اس کا اثر پڑنا لازمی تھا۔ ان کی فوجی صف بندی بھی اگرچہ قلب فوج اور اس کے دونوں بازوؤں پر مشتمل ہوتی تھی لیکن عباسیوں کے برعکس ان کی ترتیب میں زیادہ گہرائی ہوتی تھی۔ اس لیے وہ ہر ڈویژن پر ایک سے زیادہ نائب کمانڈر مقرر کرتے تھے۔ سلطان مسعود اور اس کے چچا سلطان سنجر میں جب دینا ور کے قریب ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء میں جنگ ہوئی تو سلطان سنجر اپنے سپاہیوں کے جلو میں قلب فوج کو کمان کر رہا تھا۔ میمنہ اور میسرہ میں تین تین نائب کمانڈر تھے۔ اس کے علاوہ قلب فوج کے سامنے ہاتھیوں کی ایک قطار تھی۔ مسعود کی صف بندی بھی صرف اس فرق کے ساتھ انھیں خطوط پر تھی کہ اس کے میمنہ و میسرہ میں دو دو نائب کمانڈر تھے۔[۱۸۴]

مشرقی خلافت کے حدود میں خمیس کا طریقہ محمود غزنوی نے بھی اپنایا تھا، لیکن اس نے جنگ میں ہاتھیوں کو استعمال کر کے اپنی فوجی قوت کو زیادہ موثر ثابت کر دیا تھا۔ خلیفہ القادر کے نام ایک خط میں خراسان کی فتح اور سامانیوں کی شکست کا حال لکھتے ہوئے اس نے اطلاع دی تھی کہ اس نے اپنے ایک بھائی کو میمنہ پر تعینات کر دیا تھا۔ میمنہ میں دس ہزار پیدل سپاہی اور تیس ہاتھی تھے اور میسرہ میں بارہ ہزار پیدل اور چالیس ہاتھی تھے۔ خود محمود ستر ہاتھیوں اور بیس ہزار ایسے سپاہیوں کے ساتھ قلب میں موجود تھا جو تلواروں، نیزوں، ڈھالوں سے مسلح اور زرہ بکتروں سے مزین تھے۔[۱۸۵]

اندلسی مصنف ابو بکر طرطوشی (متوفی ۵۲۰ھ/۱۱۲۰ء) نے فن حرب سے متعلق اپنی کتاب سراج الملوک[۱۸۶] میں جنگ کے طریقوں سے بحث کی ہے۔

اس کے خیال میں سپہ سالار کسی ایسے جی دار اور شجاع شخص کو مقرر کرنا چاہیے جسے جنگ کا باقاعدہ تجربہ ہو ___ اُسے میدان جنگ میں قلب فوج اور میمنہ و میسرہ کے مقامات کا اندازہ ہو۔[۸۶] پوری فوج مصنف کے خیال میں تین صفوں میں کھڑی کرنی چاہیے۔ پہلی صف اچھی ڈھالوں، لمبے نیزوں اور نوکیلی برچھیوں سے مسلح پیدل سپاہیوں پر مشتمل ہونی چاہیے۔ نیزے اس طرح زمین میں گڑے ہوں کہ ان کا رخ دشمنوں کی طرف ہو اور خود سپاہی ڈھالوں کی آڑ میں بائیں گھٹنے پر جھکے ہوئے حکم کا انتظار کر رہے ہوں۔ دوسری صف میں ایسے چنیدہ تیر انداز ہوں جن کے تیر زرہ بکتر وں کو چھید سکتے ہوں سب سے پیچھے گھوڑ سوار دستہ ہو۔ جب دشمن حملہ کے لیے آگے بڑھ آئے تو انھیں اپنی پوزیشن پر برقرار رہتے ہوئے پیدل سپاہی اپنی برچھیوں پر اور تیر انداز اپنے تیروں پر رکھ لیں۔ جب دشمن بالکل قریب آجائے تو نیزوں کا استعمال کیا جائے اور جب ان میں افراتفری پھیل جائے تو سوار آگے بڑھیں اور ان کی قسمت میں خدا نے جو لکھ دیا ہے اسے پورا کریں۔[۸۸]

عام طور سے تنیسی صف بندی ویسے تو بہت موثر ثابت ہوتی تھی لیکن چونکہ لڑائی میں مشغول دستوں کو قاصدوں کے ذریعہ احکامات بھیجے جاتے تھے یا بگل یا جھنڈیوں سے سگنل دیے جاتے تھے،اس لیے دشواری اس وقت آپڑتی تھی جب سپاہیوں کی تعداد زیادہ ہوتی تھی یا وہ بہت زیادہ بکھرے ہوتے تھے،اور گرد وغبار کی وجہ سے ڈویژن پوری طرح نظر نہیں آتا تھا۔

عموماً حملہ کرنے کا سگنل جھنڈا لہرا کر یا بگل بجا کر یا کبھی کبھی دونوں کے ذریعہ دیا جاتا تھا۔[۹۰] مسلمان فوجوں میں جھنڈوں کو ایک اور اہمیت بھی حاصل تھی۔ ہر قبیلہ کا اپنا الگ جھنڈا ہوتا تھا۔ چونکہ کمانڈر جھنڈے کے قریب ہی رہتا تھا اس لیے جھنڈے پر ہر ایک کی نظر رہتی تھی۔[۹۱] اس سلسلے وہ واقعہ قابل ذکر ہے جو صلاح الدین (ایوبی) اور سیف الدین کی باہمی

جنگ میں پیش آیا تھا۔ ہوا یہ کہ سیف الدین کے سپہ سالار نے اپنا جھنڈا ایک نشیبی جگہ میں گاڑ رکھا تھا جہاں سے وہ جنگ میں مشغول سپاہیوں کو اچھی طرح نظر نہیں آتا تھا۔ جب لڑائی میں ایک خطرناک موڑ آیا اور جھنڈا نظروں سے اوجھل ہوگیا تو فوجیوں میں یہ افواہ اڑ گئی کہ سپہ سالار میدان چھوڑ کر بھاگ گیا ہے۔[۱۹۲]

جھنڈے کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ کتابوں میں ان لوگوں کے نام اب تک محفوظ ہیں جن کے ہاتھوں میں جنگ بدر اور دوسری جنگوں میں علم نبوی تھا۔[۱۹۳] سرایا بھیجنے کے لیے "جھنڈا اٹھانے" (یا پھریرا اڑانے) کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی۔[۱۹۴] اور کسی کو جھنڈا دینا اس بات کی علامت تھی کہ اسے سپہ سالار مقرر کر دیا گیا ہے۔ جب خراسان میں ایک ایرانی سردار استاذسیس (USTADHSIS) نے خلیفہ مہدی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو ایک شخص خازم ابن خزیمہ نے بغاوت کچلنے کے لیے اس شرط پر اپنی خدمات پیش کیں کہ اس کے اپنے ذاتی جھنڈے یا اس کے منظور کردہ جھنڈوں کے علاوہ کوئی دوسرا جھنڈا فوج میں نہ ہو۔ جب اُسے سپہ سالاری مل گئی تو اس نے تمام غیر منظور شدہ جھنڈوں کو سرنگوں کرنے کا حکم دے دیا۔[۱۹۵]

عباسی "حربیات" کے سلسلے میں کچھ مزید معلومات ہمیں ایک اہم غیر مسلم ماخذ یعنی بازنطینی شہنشاہ لیو ششم کی کتاب ٹیکٹکا میں ملتی ہیں۔ لیو بذات خود صلیبی جنگوں میں شریک نہیں تھا اس لیے اس کی معلومات اگر چہ براہ راست نہیں ہیں لیکن چونکہ اس نے اپنے باپ شہنشاہ باسل اور ان جرنیلوں کے بیانات کو اپنا ماخذ بنایا ہے جو سرحدی لڑائیوں میں موجود تھے، اس لیے کتاب کی اہمیت ہے۔

بازنطینی شہنشاہ نے ۸۸۶ء سے ۹۱۲ء تک حکومت کی تھی اس لیے وہ تین عباسی خلفاء معتمد، مکتفی اور مقتدر کا ہم عصر تھا۔ اگر چہ اس وقت عباسی

حکومت کا زوال شروع ہو چکا تھا لیکن پرانا طریق جنگ بہت حد تک باقی تھا اور معتمد کے دور میں اسپر عمل کر کے کامیابی بھی حاصل ہو رہی تھی۔ خاص طور سے جب خلیفہ کے بھائی موفق کی کمان میں شاہی افواج جنوبی عراق میں زنگی باغیوں کی سرکوبی کے لیئے گئیں تو ان جنگی طریقوں کی خوبیاں اور بھی ظاہر ہو گئیں۔

بہت ساری دوسری مفید معلومات کے علاوہ ٹیکٹکا (Tactica) سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی حربیات میں سرعت اور حرکت کو کسقدر اہمیت حاصل تھی۔ میدان جنگ میں پہنچنے کے لیئے ان کی پیدل فوج یا تو اپنے گھوڑوں پر یا گھوڑسواروں کے پیچھے بیٹھ کر مسافت طے کرتی تھی۔ ۱۹۶ اس لیئے بہتر ترکیب یہ تھی کہ ان کے گھوڑوں اور پیدل سپاہیوں دونوں پر حملہ کیا جائے تاکہ ان کی تیز رفتاری میں کھنڈت پڑ جائے۔ مسلمانوں کے خلاف مدافعت کے لیئے بے شمار تیر کمانوں کی ضرورت تھی کیونکہ ان کی فتح کا دارومدار تیروں پر ہوتا تھا۔ ۱۹۷ فوجی باربرداری کے لیئے مسلمان فوجی، اونٹ، گھوڑے، گدھے اور خچر استعمال کرتے تھے اور حالت جنگ میں مجیرے بجاتے تھے اور دشمنوں کے گھوڑوں کو اپنے اونٹوں سے بھڑکاتے تھے۔ اونٹوں اور بار کے دوسرے جانوروں سے یہ کام بھی لیا جاتا تھا کہ انھیں سپاہیوں کی قطاروں میں اس طرح جگہ جگہ کھڑا کر دیا جاتا تھا کہ دیکھنے والوں کو فوجیوں کی تعداد بہت زیادہ معلوم ہوتی تھی۔ ۱۹۸ اگلی صف کے آگے حبشی سپاہیوں کی چادر تان دی جاتی تھی۔ وہ اگرچہ معمولی ہتھیار لیئے ہوتے تھے اور دشمن کے حملہ سے محفوظ بھی نہیں رہتے تھے لیکن یہ منظر ہی دشمنوں پر عجیب اثر ڈالتا تھا۔ جنگ جو دستے تیر کمانوں، دودھاری تلواروں، نیزوں، ڈھالوں اور کلہاڑیوں سے پوری طرح مسلح ہوتے تھے ان کے جسم پر رومی سرداروں کی طرح خود، زرہ، چار آئینہ، جوشن، ساق پوش وغیرہ ہوتے تھے۔ ۱۹۹

میدان جنگ میں خواہ حملہ کی صورت ہو یا مدافعت کی، مسلمان فوجوں کی صف بندی نہیں ٹوٹنے پاتی تھی۔ لیکن جب کبھی یہ ٹوٹ جاتی تھی۔ تو پھر دوبارہ صف بندی آسانی سے نہیں ہو پاتی تھی۔ نئے یہ صف بندی

جیسے وہ چلتے اور میدان جنگ دونوں میں باقی رکھتے تھے مضبوط، سالم مستطیل شکل کی ہوتی تھی۔ اس صف بندی سے فوج محفوظ رہتی تھی اور اس کے حملہ کی مدافعت دشمنوں کے لئے مشکل ہو جاتی تھی۔[201] جب دشمن حملہ کرتا تھا تو وہ اس وقت تک ضبط و اطمینان کا مظاہرہ کرتے تھے جب تک دشمن تھک نہ جائے۔ اس کے بعد وہ خود حملہ کرتے تھے۔ بحری جنگوں میں بھی اسی ترکیب کا انھوں نے مظاہرہ کیا ہے۔[202]

لیو یا اس کو اطلاع دینے والے عرب ذہنیت سے پوری طرح باخبر معلوم ہوتے ہیں۔ لیو کے بیان کے مطابق "عرب اس وقت تک بہادری دکھاتے ہیں جب تک انھیں فتح کی امید رہتی ہے، لیکن اس امید کے ختم ہوتے ہی ان کے ہاتھ پیر پھول جاتے ہیں۔[203] اجنبی جگہوں وہ شب خون سے بہت گھبراتے ہیں اس لئے اس کی طرف سے بہت محتاط رہتے ہیں۔ تمام رات یا تو وہ پہرہ داری کرتے رہتے ہیں یا پھر ایسی جگہ پڑاؤ ڈالتے ہیں جہاں اچانک شب خون کا خطرہ کم سے کم ہو۔[204]"

لیو نے جو کچھ لکھا ہے اس کی تصدیق بہت حد تک مسلمان مورخین کے بیانات سے بھی ہوتی ہے۔

آیئے اب ہم مسلمانوں کی فوجی تنظیم کے بعض دوسرے پہلوؤں پر نظر ڈالیں۔ اس کا تو ہمیں بخوبی اندازہ ہو گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں مسلمان فوجیں سپاہیوں اور اسلحے دونوں حیثیتوں سے بہت معمولی ہوتی تھیں۔ یونانیوں اور ایرانیوں سے جنگوں میں انھوں نے بہت کچھ سیکھا۔ ابتدائی دور سے گزرنے کے بعد ان کی پیدل سپاہ کا خاص ہتھیار نیزہ یا برچھا اور تلوار ہوتے تھے۔ گھوڑسواروں کے پاس تیر کمان، اور برچھے یا تلوار بھی ہوتی تھیں۔ کتابوں میں گوپھن کا بھی ذکر آتا ہے لیکن اس کا شمار سپاہیوں کے عام ہتھیار میں نہیں تھا۔[205] اس کے علاوہ سینے پر چار آئینہ[206] اور کندھے پر ڈھال ہوتی تھی۔۔۔۔ جب جنگ کیلئے لمبی مسافت پر جانا پڑتا تھا تو ہر سپاہی اپنے ساتھ سوئی، دھاگا، سوجا اور قینچی وغیرہ لے کر جاتا تھا۔[207] جنگ کے وقت کمانڈر اور دوسرے اونچے افسران زرہ بکتر پہنے ہوتے تھے جس کے وزن سے پہننے والے اکثر و بیشتر پریشان ہو جاتے تھے۔[208] ایک مکمل مسلح فوجی پورے زرہ بکتر کے علاوہ

کبھی کبھی دوہرا" چار آئینہ" پہن بھی لیتا تھا۔[۲۱۱] دست بدست لڑائی میں صرف تلوار اور ڈھال کا استعمال ہوتا تھا۔[۲۱۲] بہر طور جب دونوں فوجیں آپس میں گھم گتھا ہو جاتی تھیں۔ تو پھر تیر کمانوں پر تلواروں اور خنجروں کو ترجیح ہوتی تھی۔[۲۱۲] گھوڑسوار حملے کے وقت نیزے اور تلواریں استعمال کرتے تھے۔[۲۱۳]

اگرچہ بارود کو عربوں کی ایجاد کہا جاتا ہے لیکن مغرب میں اس کے رائج ہو جانے کے کچھ دنوں بعد تک بھی مسلمان فوجوں میں اس کے استعمال کا پتہ نہیں چلتا۔

ابتدائی اسلامی سلطنت کی فوری اور نمایاں ضرورت اپنی سرحدوں کی حفاظت تھی۔ خاص طور سے بازنطینی سرحدوں پر، جہاں جنگ کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، شروع ہی میں بہت سارے قلعے اور چھاؤنیاں تعمیر کردی گئی تھیں۔ ان کی حفاظت مقامی قبائل یا پھر باہر کے کرایہ کے سپاہیوں کے سپرد تھی۔ دشمنوں پر حملہ کرنے اور خود اپنا بچاؤ کرنے کے مختلف طریقے مسلمانوں نے یونانیوں سے حاصل کیے۔ ہلکی پھلکی مدافعت کا طریقہ بھی مسلمانوں نے باہر ہی سے حاصل کیا۔ بتایا جاتا ہے کہ خود آنحضرت صلعم نے خندق کھود کر شہر کو دشمنوں کے حملہ سے بچانے کا طریقہ حضرت سلمان فارسی سے اس وقت سیکھا تھا جب مکہ والے مدینہ پر چڑھائی کر رہے تھے۔[۲۱۴] بعد میں خندقوں کا استعمال عام ہو گیا تھا۔ کبھی کبھی تو یہ طویل مدت کے لئے کھودی جاتی تھیں۔[۲۱۵] مثلاً زنگی باغیوں کے مقابلے میں بصرہ سے جو فوج بھیجی گئی تھی وہ پسپا ہونے سے پہلے چھ ماہ تک خندقوں میں محصور رہی۔[۲۱۶]

مضبوط فصیل دار شہروں کی مزید حفاظت کی خاطر شہر پناہ کی دیواروں کے سامنے خندقیں کھودی جاتی تھیں، حالانکہ ان دیواروں میں پہلے ہی سے لکڑی کی دھنیوں اور شہتیروں کے پشتے لگے ہوتے تھے تاکہ دشمنوں کی سنگ باری کو وہ سہہ سکیں۔[۲۱۷] صدر کی پھاٹک اور دوسرے کمزور مقامات کی حفاظت مشینی گوپھنوں (CATAPULT) اور منجنیقوں سے کی جاتی تھی۔ کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ جب معتز نے بغداد کا محاصرہ کیا تو مستعین نے

شہر کی حفاظت کے لیۓ مذکورہ بالا چیزوں کا استعمال کیا تھا۔[218] ہر فوج کے ساتھ میدان جنگ میں کچھ ایسے لوگ جانتے تھے جنھیں خندقیں کھودنے اور محصور شہروں اور قلعوں کی دیواروں کو توڑنے کا فن آتا تھا۔ اگر کبھی ایسے لوگ میسر نہ آتے تو پھر سپاہیوں کو خود ہی یہ کام کرنا پڑتا تھا۔[219]

قلعوں اور محفوظ مراکز پر حملہ کرنے کے لیۓ مسلمان فوجیں اپنے ساتھ جنگی مشینیں از قسم منجنیق اور بھاری بھاری گوپھنیں (مشین سنگباری) لے جاتی تھیں منجنیق کو یونانی میں (MANGONEL) کہتے ہیں۔ لفظی مشابہت کو دیکھتے ہوۓ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں تک یہ مشین یونانیوں کے ذریعہ پہنچی۔[220] سب سے پہلے اس کا استعمال ۱۳ھ میں دمشق کے محاصرہ میں کیا گیا تھا۔ اگرچہ اس وقت اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں پہونچا، کیونکہ شہر کی فتح کا سہرا ان سپاہیوں کے سر تھا جو پھولی ہوئی مشکوں کے سہارے خندق کو تیر کر پار کر گئے، اس کے بعد فصیلوں پر کمندوں کے سہارے چڑھ کر دوسری طرف کود پڑے اور شہر پناہ کا پھاٹک مسلمان فوجیوں کے لیۓ کھول دیا۔[221]

اموبوں اور عباسیوں نے قلعہ شکن مشینوں کو مشرقی ایران اور ہندوستان ایسے دور دراز علاقوں کی جنگوں میں بھی استعمال کیا تھا۔ سندھ میں دابل (DAYBUL) کے محاصرہ میں محمد بن قاسم کی فوج میں ایک منجنیق تھی جسے "العروس" (دلہن) کہا جاتا تھا اور اسے چلانے کے لیۓ کم از کم ۵۰۰ آدمیوں کی ضرورت پڑتی تھی۔[222] یہ مشین بالعموم سنگباری کے کام آتی تھی۔[223] لیکن ان میں سے بعض مشین ایسی تھیں جن سے نفت (ایک آتشگیر مادہ) پھینکا جاتا تھا اور اس پر آتش بازی کی جاتی تھی۔[224] اس مقصد کے لیۓ فوجیں اپنے ساتھ نفت لے جاتی تھیں۔[225] ہراکلی (HERACLEA) کے محاصرہ میں ہارون رشید نے جو بذات خود فوج کی کمان کر رہا تھا، گندھک، سفید نفت اور پتھروں کا استعمال کیا تھا۔ پتھروں پر گندھک اور نفت کو رسی سے باندھ کر منجنیق کی نال میں بھرا جاتا تھا، اور جب اسے آگ دکھائی جاتی تھی تو گرمی کی وجہ سے گولے نال سے نکل کر قلعہ کی دیواروں سے ٹکراتے تھے۔[226] نفت کو بنانے، اسے چلانے اور ان سے

مدافعت کی صورت نکالنے کی خاطر سلمان فوج میں "نفاتوں" کا ایک دستہ ہوتا تھا
۳۳ٌء ایشیائے کوچک کی ایک لڑائی میں شہنشاہ نسی فورس (NICEPHORUS) نے
ہارون رشید کی فوجوں کی پیش قدمی کو روکنے کی خاطر راستے میں بڑے بڑے
درخت کٹوا کر ڈال دیئے تھے اور ان میں آگ لگوا دی تھی تاکہ فوجیں آگے
نہ بڑھ سکیں۔ اس موقع پر نفاات دستے کے سپاہی جو "آگ بچاؤ" (FIRE PROOF)
کپڑے پہنے ہوئے تھے بے خطر شعلوں میں کود پڑے اور انھیں بجھا کر
فوج کے لیے راستہ نکال لیا۔[۲۲۰]

اموریم (AMORIUM) کے محاصرہ میں جو منجنیق استعمال کی گئی تھی اسکی
چوڑائی چار آدمیوں کے بقدر تھی، اور اسے ایک پہیہ دار تختہ پر رکھ کر کھینچا
جاتا تھا۔ قلعہ کی دیواروں کے قریب مشین کو لے جانے کے لیے جب خندقوں
کو پاٹنے کی ضرورت ہوتی تھی تو یہ کام ان بھیڑوں کی کھالوں سے لیا جاتا تھا۔
فوجی خوراک کی خاطر اپنے ساتھ لے جاتے تھے، خندق میں ان میں مٹی بھر کر ڈال دی
جاتا تھا۔ جہاں کہیں خندقوں کو پاٹنا مشکل ہوتا وہاں ایک دوسری چھوٹی مشین
کا استعمال کیا جاتا جسے "عرادہ" کہتے تھے۔ اسے سپاہی بجرے یا کشتی پر چڑھا کر
حسب خواہش مناسب جگہ پر کھینچ لے جاتے تھے۔[۲۲۱]

بے تحاشا تیر اندازی کے لیے یا ان بڑے اور بھاری تیروں کو چلانے
کے لیے جسے عام تیر انداز نہیں پھینک سکتے تھے صلاح الدین کی فوجوں نے سہایون
(SAHYUN) کے محاصرہ میں ایک دوسری مشین استعمال کی تھی جسے زنبارہ
کہتے تھے۔ اس میں کئی ایک کمانیں لگی ہوئی تھیں۔ ایک کتاب میں متعین طور سے
تین کمانوں کا تذکرہ ہے[۲۲۲] ابن الاثیر کے بقول قلعوں [illegible]
لیے دستی کمانوں، چرخیوں [illegible] کمانوں[۲۲۳] اور [illegible] کا استعمال کیا جاتا
تھا۔[۲۲۴]

دبابہ [illegible] ایک دوسری جنگی مشین تھی جسے [illegible] راست حملہ کرنے کے
لیے بنایا گیا تھا۔ یہ ایک چلتا پھرتا [illegible] اس پر کچھ فوجی ہوتے
تھے جو بیک وقت مختلف [illegible] حملہ [illegible]

پھاوڑوں، ہنسیوں اور برموں سے مسلح ہوتے تھے۔ دوسری منزلوں کے لوگ تیر کمان لئے ہوئے تھے تاکہ اپنے آدمیوں کی حفاظت کے ساتھ ساتھ دشمنوں پر حملہ بھی کرتے رہیں۔ ۵۷۶ھ / ۱۱۷۶ء میں معتصم نے کاچون (KAMACHON) کے محاصرہ میں اسی قسم کا ایک دبابہ استعمال کیا تھا۔[۲۳۳] اور راموریم کے محاصرہ میں کئی دبابے تھے جن میں سے ہر ایک پر دس آدمی سوار تھے۔ ان کا کڈھب پنا ان کے استعمال میں رکاوٹ بنتا تھا۔ اکثر ایسا ہوتا تھا کہ کھالوں میں بھری ہوئی مٹی کے ذریعہ پٹی ہوئی خندقوں میں یہ پھنس جاتے تھے اور وہاں سے انھیں کھینچ کر نکالنا پڑتا تھا۔ جب صورت حال ایسی ہوتی تھی کہ محاصرین مسلسل تیروں اور پتھروں کی بارش کر رہے ہوں تو پھر دبابہ میں پھنسے ہوئے سپاہیوں کو حفاظت سے نکال لے جانا بڑی جان جوکھم کا کام ہوتا تھا۔[۲۳۴]

۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء میں کیرک (KERAK) کے محاصرہ کے دوران جب صلاح الدین نے اس خندق کو پٹوانا چاہا جو اس کے اور قلعہ کے درمیان تھی تو محاصرین نے تیروں اور آتش گیر نفتی گولوں کی مسلسل بارش سے کام کو آگے نہیں بڑھنے دیا۔ اس موقع پر اپنے آدمیوں کو بچانے کے لئے صلاح الدین نے لکڑیوں اور اینٹوں کا ایک چھجا تعمیر کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کی آڑ میں خندقوں کو بھرنے کا کام جاری رکھا جا سکے۔[۲۳۵]

جہاں کہیں خندق نہیں ہوتی تھی اور فصیل تک براہ راست پہنچا جا سکتا تھا وہاں دیواروں میں سرنگ کھودنے کے لئے کدالوں اور برموں سے لیس فوجیوں کی ایک جماعت جنہیں نقابون کہا جاتا تھا، کام آتے تھے۔[۲۳۶] ان کے پیچھے تیراندازوں کی ایک جماعت ہوتی تھی جو دشمنوں پر تیر برسا کر ان کی توجہ نقابوں کی طرف سے ہٹائے رکھتی تھی کبھی کبھی دیواروں کو توڑنے کے لیے مینڈھے بھی استعمال کیے جاتے تھے۔ جو دیوار ناقابل شکست ہوتی تھی اس پر کمندوں کے ذریعہ چڑھنے کی کوشش کی جاتی تھی۔[۲۳۷] مضبوط قلعوں پر حملہ کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ مدافعین کو ستانے کا موقع دیے بغیر ان پر مسلسل حملہ کیا جاتا رہے۔ صلاح الدین نے جب ۵۸۴ھ / ۱۱۸۸ء میں برزیا (BARZIYA) پر حملہ کیا تو اس نے اسی طریقہ کو اپنایا تھا۔

اس نے اپنی فوجوں کو ۳ گروہوں میں تقسیم کر کے ہر ایک کو باری باری بغیر کسی وقفہ کے اس وقت تک حملہ کرتے رہنے کا حکم دیا جب تک کہ عیسائی (Franks) محصورین ہتھیار نہ ڈال دیں۔ یہ طریقہ بہت ہی زود اثر ثابت ہوا کیونکہ محصور عیسائی پہلے ہی حملہ میں محاصرین پر چڑھ دوڑے اور ان کا استقبال صلاح الدین کے محفوظ دستوں نے تیروں کی بوچھار سے کیا۔[239]

پوری طرح سے مسلح فوج اپنے ساتھ ہر قسم کی ضروری جنگی مشینیں لے جایا کرتی تھی۔ جنوبی عراق کے دلدلی علاقے میں بسے ہوئے زنگی باغیوں کی سرکوبی کے لئے موفق کی جو فوجیں گئی تھیں وہ اپنے ساتھ صرف منجنیق اور گوپھن مشین ہی نہیں بلکہ ان کے سنگی گولے بھی لے گئی ہوں گی، کیونکہ عراق کے اس علاقے میں پتھر آسانی سے دستیاب نہیں تھے۔[240] وہ اپنے ساتھ ضروری سامان مثلاً نفت اور کلہاڑیاں بھی لے گئے تھے۔[241] اس کے علاوہ کشتیوں کا ایک بیڑا بھی تھا، کیونکہ اس علاقے میں پہونچنے کے لئے ندیوں اور نالے پار کرنا پڑتے تھے۔ اس بیڑے کا بڑا حصہ اغلباً مقامی نرکلوں سے بنائے ہوئے کھو کھلے پیندے والے ایسے لمبے ڈونگوں پر مشتمل تھا جن میں رال Bitumen چھائی گئی تھی۔ ان کے علاوہ پتوار والی ایسی کشتیاں بھی تھی جو اگرچہ سائز میں بڑی تھیں لیکن اتنی ہلکی اور چپٹی تھیں کہ بآسانی نرکلوں کی جھاڑیوں میں چھپ جاتی تھیں۔[242] ان بیڑوں کو کھینے کے لئے ملاحوں کو ملازم رکھا گیا تھا جو عام فوجیوں سے الگ تھے۔[243] زنگی قائد کے شہر الخبیث پر حملہ آور فوج میں رسل و رسائل اور باربرداری کے دستے کے علاوہ تقریباً دس ہزار تنخواہ دار ملاح تھے۔[244]

مسلم مورخین جب کسی جنگ کی اہمیت کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں تو وہ اس بات پر خاص طور سے زور دیتے ہیں کہ فوج کے ساتھ سامان خورد و نوش وافر مقدار میں موجود تھا۔ مثلاً ہمیں بتایا جاتا ہے کہ زنگی کی لڑائی میں موفق نے بصرہ کے دکانداروں سے اشیائے خورد و نوش کی سپلائی کا معاملہ کر لیا تھا۔ چونکہ جنگ کا سلسلہ بہت طویل ہو گیا تھا اس لئے کھانے پینے کی چیزوں کو جمع کرنے کے لئے ایک نیا گاؤں آباد کیا گیا تھا جسے موفق کی مناسبت سے موفقیہ کہتے تھے۔[245] جب ۲۶۴ھ ۸۷۹ء سے

معتصم نے ایشیائے کوچک پر حملہ کیا تو اسی طرح ضروری سامان کا پورا انتظام تھا
میکائیل بسیروس (MICHAEL SYRUS) کا بیان ہے کہ فوج کے ساتھ ۳۰ ہزار دوکاندار
اور بنئے بقال نیز ہزاروں اونٹ اور خچر تھے۔[۲۴۶]

ابن الاثیر سے پتہ چلتا ہے کہ متوکل کے زمانہ میں سوڈانی علاقہ کی ایک
کان ایک مسلمان کی ملکیت تھی جس کا خمس مصر کے خزانہ میں آتا تھا۔ اس کان پر ایک
سوڈانی قبیلے نے بار بار حملہ کرکے کام میں رکاوٹ ڈالنی شروع کی۔ مسلسل حملہ
کی وجہ سے جب کام رک گیا اور ساتھ ہی ساتھ شاہی خزانے کی آمدنی بھی
بند ہو گئی تو خلیفہ کے پاس اس کی شکایت پہونچی۔ اس نے فوجی ماہرین سے
مشورہ کیا تو اُسے بتایا گیا کہ علاقے کے اجاڑ اور ریگستانی ہونے کے باعث
اس قبیلہ کی سرکوبی مشکل ہے۔ کامیابی صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے۔
کہ حملہ آور فوج اپنے ساتھ دونوں طرف کی مسافت کے بقدر کھانے پینے کا
سامان لے جائے۔ خلیفہ نے مصر کے گورنر کو حکم دیا کہ وہ ضروری سامان کے
ساتھ اپنی فوج سوڈانی قبیلہ کی سرکوبی کے لئے بھیجے۔ اس حکم کے بعد مصری
کمانڈر اپنی فوج کو لے کر بحرِ احمر کی طرف بڑھا جہاں غذائی اشیا، زیتون،
کھجوروں، جو اور میدے سے بھرے ہوئے سات جہاز اس کا انتظار کر رہے
تھے۔ ادھر جہازوں سے لاعلم سوڈانی قبیلے کا سردار اس انتظار میں براہِ راست
حملہ سے پہلو تہی کر رہا تھا کہ کچھ دنوں میں مسلمان فوج بھوک پیاس سے
پریشان ہو کر خود ہی ختم ہو جائے گی۔ لیکن اس بار اس کی سب ترکیبیں
اُلٹی ہو گئیں اور اسے مجبور ہو کر ایک ایسے دشمن سے جنگ کرکے شکست
کھانی پڑی جس کے پاس کھانے پینے کے سامان کی کمی نہ تھی۔[۲۴۷]

مورخین بالعموم سامان خورد و نوش کی تفصیلات بیان کرنے کی
ضرورت نہیں سمجھتے۔ مذکورہ بالا مثالوں کو ایک طرح سے استثنا سمجھنا چاہئے
اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان فوج اصولی طور سے یہ سمجھ کر نکلتی تھی کہ جس ملک
میں پہونچے گی وہاں سے ضروری سامان حاصل کر لے گی۔ اگرچہ کبھی کبھی اس
سلسلے میں اُسے خاصی تباہی کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ مثلاً ۶۴۷ھ اور ۱۰۱۸ء میں

قسطنطنیہ پر اموی کے ناکام حملے کے دوران مسلمانوں کو اس سلسلے میں خاصی مصیبت کا سامنا کرنا پڑا۔ اسی طرح عباسی دور کے اوائل میں طورس (TAURUS) کے پار ہارون رشید (۸۰۶ء) اور معتصم (۸۳۸ء) نے جو فوجیں بھیجیں وہ ناکافی سپلائی کے باعث مصائب کا شکار ہوئیں۔

اب ہمیں ایک نظر فوجی کیمپ اور لشکر کے مارچ کے طریقوں پر ڈالنی چاہیئے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ابتدائی جنگیں صرف تاخت و تاراج کے لئے نہیں تھیں بلکہ منجملہ ان کا ایک مقصد نوآبادکاری بھی ہوتا تھا۔ اسی واسطے جب فوجیں ایران، شام اور مصر کی طرف گئیں تو فوجی اپنے بیوی بچوں کو ساتھ لے گئے تھے۔ دور اموی میں بلکہ اس سے بھی پہلے[248] سپہ سالار اپنی بیویوں کو معمولی دھاووں کے علاوہ ان جنگوں میں بھی لے جاتے تھے جہاں گھمسان کا رن پڑنے والا ہوتا تھا۔[249] لیکن دور دراز کے علاقوں میں تو پالیسی کے طور پر عام سپاہیوں سے بھی کہا جاتا تھا کہ وہ اپنے اہل و عیال کو ساتھ لے جائیں۔ یہی سبب ہے کہ حجاج نے جب خراسان پر چڑھائی کی تو بصرہ اور کوفہ کے لوگ اپنے بیوی بچوں کو ساتھ لے گئے تھے۔[250] اسی طرح جب قتیبہ نے کاشغر پر فوج کشی کی تو اہل و عیال والے سپاہی اپنے بیوی بچوں کو ساتھ لے گئے تھے تاکہ سمرقند اور راہ کے دوسرے شہروں میں وہ باقاعدہ بس سکیں۔ جب فوج نے دریائے جیحون (OXUS) کو پار کر لیا تو گھاٹوں پر پہرہ دار لگا دیئے گئے تاکہ کوئی شخص بغیر اجازت واپس نہ جا سکے۔[251]

عام طور سے بچے اور عورتیں اصل فوج کے پیچھے موخر الجیش دستہ کے ساتھ ساتھ ڈولیوں پر سفر کرتی تھیں۔[252] فوج میں بچوں اور عورتوں کی موجودگی سے فائدہ اور نقصان دونوں ہی تھا کیونکہ اگر ایک طرف ان سے مردوں کی ہمت بڑھتی تھی تو دوسری طرف ان کی حفاظت راستے کی رکاوٹ ثابت ہوتی تھی۔ لیکن بایں ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی موجودگی سے فائدہ زیادہ ہوتا تھا، کیونکہ بعض بعض مواقع پر عورتوں نے بھی مردوں کا ہاتھ بٹایا ہے جیسا کہ یرموک میں دیکھنے میں آیا تھا۔[253]

اسی قسم کا ایک واقعہ ۹۰ھ/۷۰۹ء میں بخارا کے محاصرہ کے موقع پر پیش آیا تھا جبکہ محصورین کی ایک جماعت اچانک محاصرہ کرنے والی فوج کی عقب پر جا پڑی تھی[۲۵۴]

جب فوج دشمنوں پر حملہ کرنے کی خاطر یا کسی اور وجہ سے اپنی جگہ چھوڑنے پر مجبور ہو جاتی تھی تو فوجی اسباب کے ساتھ ساتھ عورتوں اور بچوں کو بھی محافظ دستہ کے ساتھ پیچھے چھوڑ دیا جاتا تھا۔ سمرقند کی جنگ میں بھی جب قتیبہ اپنے سواروں اور تیراندازوں کو لے کر آگے بڑھ گئے تو یہی واقعہ پیش آیا[۲۵۵]

ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے وقت فوج کی خمیسی ترتیب برقرار رہتی تھی۔ میمنہ، میسرہ اور قلب لشکر کے آگے آگے مقدمۃ الجیش (طلایہ) چلتا تھا۔ ساق (موخرالجیش) فوجی ساز و سامان، جنگی مشینیں، بھاری ہتھیار اور سامان خورد و نوش کو لیے ہوئے اصل لشکر کے پیچھے پیچھے چلتا تھا[۲۵۶]

عام طور سے بچے اور عورتیں اور فوجیوں کی خوراک کی خاطر ساتھ میں لائے ہوئے سست رفتار مویشی بھی انھیں کے ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ لیکن یہ طریقہ بظاہر اوائل اسلام میں رائج تھا، کیونکہ صلیبی جنگوں کے دوران مویشی اور بھاری ساز و سامان عام طور سے ایک چھوٹے دستے کی حفاظت میں فوج کی روانگی سے پہلے ہی بھیج دیے جاتے تھے۔ یہ دستہ اتنا چھوٹا ہوتا تھا کہ کبھی کبھی دشمنوں کے ہاتھوں سامان کو بچا نہیں پاتا تھا[۲۵۷]

فوج کے ساتھ ساتھ جو نقارہ ہوتا تھا اس پر حالت سفر میں مسلسل چوٹ پڑتی رہتی تھی۔ جہاں نقارہ بجنا بند ہوتا وہیں فوج رک جاتی[۲۵۸]

دوران جنگ میں پڑاؤ کی جگہ کا انتخاب بہت احتیاط سے کیا جاتا تھا۔ یہ کام ایک افسر کرتا تھا جو خاص اسی کام کے لیے متعین ہوتا تھا[۲۵۹] جب قیام کی مدت لمبی ہوتی تھی تو بالعموم کیمپ کے چاروں طرف خندقیں کھودی جاتی تھیں[۲۶۰] اور دشمنوں کے علاقے میں مزید حفاظت کی خاطر مسلح فوجی باقاعدہ پہرہ دیا کرتے تھے[۲۶۱] اگر کسی وجہ سے خندق نہ کھودی جا سکتی تو حفاظت کے دوسرے طریقے اختیار کیے جاتے تھے۔ مثلاً بابک خرمی کے مقابلہ میں جب خلیفہ نے افشین کی سرکردگی میں فوج بھیجی تو افشین نے خندق

کے بجائے کیمپ کے چاروں طرف گوکھرو ڈلوا دیے تھے[۲۶۲] اور گھوڑ سواروں کا ایک دستہ ایک فرسخ (تقریباً ۳ میل) کے فاصلے سے دن رات کیمپ کا چکر لگاتا رہتا تھا۔[۲۶۳] کیمپ میں کم از کم بڑے افسروں کے لیئے بڑے بڑے خیمے لگائے جاتے تھے جس میں وہ کھانے اور سونے کے علاوہ جنگی قیدیوں سے ملاقات کرتے تھے اور دوسرے فرائض انجام دیتے تھے۔[۲۶۴]

اگر زمانہ امن میں کوئی فوجی دستہ کسی علاقے سے گزرتا تو لوگ سپاہیوں کو اپنے گھروں میں ٹھہرا لیتے لیکن فوجیوں کے ظلم اور بے راہ روی سے اکثر دبیشتر علاقے میں بے چینی پھیل جاتی۔ ایسی صورت میں ان کے لیئے الگ خیمے لگائے جاتے۔ حجاج بن یوسف نے جب اپنے شامی سپاہیوں کو کوفہ والوں کے ساتھ ٹھہرایا تو جلد ہی لوگوں نے فوجیوں کے رویہ کے خلاف احتجاج کرنا شروع کر دیا۔ مجبوراً حجاج کو فوجیوں کے لیئے الگ سے واسط کی چھاؤنی بنانی پڑی۔[۲۶۵] اس واقعہ کے خاصے دنوں بعد جب سلجوقی سپاہی بغداد کے شہریوں کے ساتھ مقیم ہوئے تو ہنگامے شروع ہو گئے[۲۶۶] اور فوجیوں کو اپنے لیئے الگ خیمے لگانے پڑے۔[۲۶۷] جب خلیفہ منصور نے چار ہزار کی ایک فوج جو دس پندرہ سپاہی فی عرافہ (SQUAD) اسکواڈ کے حساب سے بہت سارے عرافوں میں بٹی ہوئی تھی سرحدی شہر (MELITENE) ملطیہ میں متعین کی تو ہر عرافہ کے قیام کے لیئے اصطبل کے ساتھ ساتھ دو منزلہ مکان تعمیر کیا گیا اور ان کے لیئے خورد و نوش کا سامان مقامی طور سے فراہم کیا گیا۔[۲۶۸]

ابھی تک ہم نے خاص طور سے خلافت بغداد کے فوجی نظام پر گفتگو کی ہے اب ہمیں بغداد سے باہر کل مسلم حربیات پر ایک طائرانہ نظر ڈالنی چاہیئے اور خاص طور سے فاطمیوں، ایوبیوں، مملوکوں اور ترکوں کے فوجی نظام کا جو بہت حد تک مشترک خصوصیات کا حامل تھا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ علویوں کے داعی اعلیٰ عبداللہ کی سرکردگی میں فاطمیوں نے شمالی

افریقہ میں زور پکڑا اور عبداللہ نے ۴۰ ہزار کی ایک فوج تیار کر لی، جس میں افریقہ کے تقریباً تمام سور ماشریک تھے"۔[269]

جب فاطمیوں نے مصر اور شام پر اقتدار حاصل کر لیا تو ان کے سپاہیوں کی تعداد دیکھتے ہی دیکھتے کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔ ایرانی سیاح ناصر خسرو نے ۱۰۴۷ء میں مصری فوج کی تعداد اور ڈسپلن دونوں ہی حیثیتوں سے تعریف کی ہے۔ اپنے "سفر نامہ"[270] میں اس نے فاطمی فوج کی ایک پریڈ کا نقشہ کھینچا ہے جو اُسے سوئز کے بند کے افتتاح کے موقع پر دیکھنے کو ملا تھا۔[271] اس کے بیان کے مطابق یکے بعد دیگرے سواروں اور پیدلوں کے دستے اپنے اپنے ناموں اور نشانوں کے ساتھ گزر رہے تھے گھوڑسوار دستے میں شمالی افریقہ کے ۲۰ ہزار تیر دانی، شمالی مغربی افریقہ کے ۱۵ ہزار باطلی اور ۳۰ ہزار باہر کے حبشی اور دوسرے کرایہ دار لڑاکے تھے۔ پیدل دستے میں شمالی افریقہ کے ۲۰ ہزار کالے مصمودی تھے۔ ان کی کاٹھی مضبوط مگر چہرے بھیانک تھے اور وہ تلواروں اور نیزوں کے علاوہ کوئی دوسرا ہتھیار استعمال نہیں کرتے تھے۔[272] دس ہزار ایسے "مشرقی" تھے جو نسلاً تو ایرانی یا ترک تھے لیکن پیدا مصر میں ہوئے تھے۔ ان کے علاوہ "زر خرید غلاموں" کا ایک دستہ تھا، ان کی تعداد پوری ۳۰ ہزار تھی۔ ۵۰ ہزار کی حجازی بدوؤں کی فوج تھی جو نیزوں سے لڑتی تھی۔ سب سے الگ شاہی محل کی ایک بڑی حفاظتی فوج تھی جس کی تعداد ۱۵ ہزار بتائی جاتی تھی۔ اس فوج میں مختلف ملکوں کے لوگ بھرتی کئے جاتے تھے اور انھیں ان کی قومیتوں کے اعتبار سے الگ الگ دستوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ ہر شخص انھیں ہتھیاروں سے لڑتا تھا جس کی اسے اپنے ملک میں عادت ہوتی تھی۔ سب سے آخر میں ۳۰ ہزار کا ایک زنگی (حبشی) دستہ تھا، جو تلواروں سے لڑتا تھا۔ اس طرح پوری فوج دو لاکھ پندرہ ہزار سپاہیوں پر مشتمل تھی۔ اس تعداد میں برابر کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔ حتیٰ کہ جب فاطمیوں کا آخری زمانہ آیا تو ان کی پوری فوج ۷۰ ہزار حبشی غلاموں پر مشتمل رہ گئی تھی۔ جس میں چالیس

ہزار گھوڑ سوار اور ۳۰ ہزار پیدل تھے۔[۲۳]

فاطمیوں کی فوجی تنظیم خاصی مرتب تھی۔ اگر چہ اس میں شبہہ ہے کہ عملاً بھی وہ اتنی ہی مفید تھی جتنا اسکیم بنانے والوں نے اپنے ذہن میں رکھا تھا۔ پامبیی کے تمام مسائل وزیروں کی مدد سے خلیفہ خود طے کرتا تھا اور فوجیوں کو ان زمینوں کی آمدنی سے جو مختلف لوگوں کو لگان پر دی جاتی تھیں، الجیش[۲۴] کی معرفت نقد تنخواہ دی جاتی تھی۔ ریاست کی آمدنی کا تہائی حصہ فوجی بجٹ کے لئے مخصوص تھا۔ فوجیوں کو جاگیر دینے کا مقطر طریقہ اس وقت تک رائج نہیں ہوا تھا۔[۲۵]

وزیر اگر صرف "صاحب قلم" نہ ہوتا تو دفتری امور کے علاوہ فوجی امور بھی اسی کے سپرد ہوتے تھے۔ فوج کا کمانڈر (سپہ سالار) براہ راست وزیر کے ماتحت ہوتا تھا۔ سپہ سالار کے نیچے زریں زنجیر امرا اور سیف بردار مختلف دستوں کے افسر ہوتے تھے۔ دستوں کے نام خلیفہ، وزیر اور کبھی کبھی ان قومیتوں پر رکھے جاتے تھے جس کے سپاہی اس دستے میں ہوتے تھے۔ مثلاً حافظیہ (وزیر حافظ کے نام پر) رومیہ (یونانی) سقالبہ (سلاوی) وغیرہ۔

فاطمیوں کا خاتمہ صلاح الدین اور اس کے جانشین ایوبیوں کے ہاتھوں ہوا۔ ایوبیوں کی فوج مورخین کی رطب اللسانی کے باوجود تعداد میں فاطمیوں سے بہت کم تھی۔ اگر چہ کارکردگی کے لحاظ سے وہ ان سے بہت بہتر تھی۔ محرم ۵۶۷ھ/ ۱۱۷۱ء کے حالات کے سلسلے میں مذکور ہے کہ جب صلاح الدین نے اپنی وفادار فوج کی پریڈ کرائی تو اتنی بڑی فوج اس کے سامنے سے گزری جو اس سے پہلے کسی مسلمان بادشاہ کو نصیب نہیں ہوئی تھی حالانکہ اس فوج میں کل ۱۴۷ طُلب (TULB) تھے۔ غز (ترکی) زبان میں طُلب اس صاحب علم وطبل فوجی سردار کو کہتے ہیں جس کے دستے میں ۷۰ سے لے کر ۱۰۰ آدمی تک ہوتے ہیں۔ بہر حال اس دن تمام کے تمام طُلب حاضر نہیں تھے کیونکہ ۲۰ طُلب کے بارے میں تو معلوم ہے کہ وہ غیر حاضر تھے۔ اور جو موجود تھے ان میں بھی سب کے سب حاضر نہیں تھے۔[۲۶]

زیادہ تر طلب آزاد کردہ غلام ہوتے تھے جنہیں طواشی کہاجاتا تھا۔ یہ لوگ الاؤنس پانے والے فوجی سردار ہوتے تھے۔ یہ الاؤنس عام طور سے ۷۰۰ سے لے کر ایک ہزار دینار تک ہوتا تھا۔ بعضوں کو صرف ۱۲۰ دینار دیئے جاتے تھے۔ اس الاؤنس میں سے ہر طواشی کو عمومی استعمال کے لئے ۱۰ باربرداری کے جانور اور خود اپنے لئے ایک غلام مہیا کرنا ہوتا تھا تاکہ وہ اس کے اسلحوں اور سامان کو لے کر اس کے ساتھ چل سکے[286]۔ فوجیوں کے کاموں کے لیے حبشی غلاموں اور رضاکاروں کی ایک تعداد بھی موجود رہتی تھی۔

صلاح الدین نے تخت نشینی کے بعد مصر میں فاطمیوں کے بنائے ہوئے حبشی غلاموں کے اس دستے کو توڑ دیا جس کے افسر مصری، عرب اور آرمینی ہوا کرتے تھے۔ اس کے بجائے اس نے کردوں اور ترکوں کا ایک نیا دستہ تیار کیا جس میں ۱۲ ہزار گھوڑ سواروں سے کچھ زیادہ ہی لوگ تھے[288]۔ اس اقدام کا ایک سبب مالیات کو بتایا جاتا ہے۔ ۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء میں صلاح الدین کو فوجی جاگیروں کی تحقیقات کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ نتیجتاً اس نے ۹ ہزار سپاہیوں، ایک ہزار گیارہ افسروں تقریباً سات ہزار طواشی اور لگ بھگ ۱۵۰۰ حبشی غلاموں (قارا غلامیاں) پر مشتمل فوج بنائی[289]۔ ۲ برس بعد طبریہ (TIBERIAS) کے محاصرہ میں اس کے الاؤنس پانے والے فوجی افسروں کی تعداد ۱۲ ہزار تھی۔[290] اس کے علاوہ بہت سارے رضاکار فوجی تھے کیونکہ جب بھی وقت آپڑتا صلاح الدین کی دعوت پر لوگ رضاکارانہ طور پر فوجی کام کرنے کے لئے آجاتے تھے۔ صلیبی جنگوں میں موصل، میسوپوٹامیہ، مصر اور شام کے مسلمان اتنی تعداد میں اس کی مدد کے لئے آگئے تھے۔ کہ ان میں نظم وضبط قائم رکھنا خود صلاح الدین کے لئے مشکل ہوگیا تھا۔[291] یروشلم کی شکست کے بعد جب مسلم فوج (TYRE) کے سامنے پڑاؤ ڈالے پڑی تھی تو رضاکار فوج کا ایک دستہ جس کے افسران بذات خود خاصے دولتمند تھے، اپنے گھروں کو واپس جانے کے بضد ہوگیا۔ ظاہری عذر تو یہ تھا کہ محاصرہ لاحاصل ہے، لیکن حقیقت یہ تھی کہ افسروں کو علم تھا کہ صلاح الدین کا خزانہ خالی ہوگیا ہے اور وہ ڈر رہے

بھتے کہ صلاح الدین جنگی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے انھیں قرض دینے پر مجبور کرے گا۔ بالآخر سپہ سالار کو مجبور ہونا پڑا کہ وہ محاصرہ اٹھا لے اور فوجیوں کو سردی کے موسم کی وجہ سے اس شرط پر گھر جانے کی اجازت دیدے کہ وہ موسم بہار کے شروع ہوتے ہی واپس آجائیں گے۔ اس طرح "مشرق اور موصل" نیز شام اور مصر کے لوگ صلاح الدین کو اس کے اپنے فوجیوں کے ساتھ عکہ (Acre) میں چھوڑ کر اپنے اپنے گھروں کو واپس چلے گئے۔[۲۸۲]

صلاح الدین کے طریق جنگ ومحاصرہ کے بارے میں اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ میدان جنگ میں وہ بھی اپنی فوجوں کو ۵ حصوں میں تقسیم کر دیا کرتا تھا لیکن اس سلسلے میں اس نے یہ جدت کی تھی کہ تمام بہترین سپاہیوں کو قلب لشکر میں رکھنے کے بجائے کچھ چنیدہ تیر اندازوں کو مقدمۃ الجیش میں جیسے جاشیہ کہتے تھے تعینات کر دیا کرتا تھا۔ حملہ کی ابتداء یہی تیر انداز کرتے تھے۔ اور بقیہ دستے مناسب وقت پر اپنا کام شروع کرتے تھے۔ آخر الجیش (ساقہ) حسب دستور پیچھے رہا کرتا تھا۔

صلاح الدین کی وفات کے بعد اگرچہ اس کی فوج بکھر گئی تاہم اس کے لڑکے الملک العزیز کے تحت آٹھ ہزار فوجی سردار (KNIGHT) تھے جن کی کمان میں مقریزی کے بقول (بظاہر مبالغہ کے ساتھ) لگ بھگ ۲ لاکھ فوجی تھے۔[۲۹۴]

خلافت جب عباسیوں کے ہاتھ سے نکل کر مملوکوں تک پہونچی جنہوں نے بعد میں سلطان کا لقب اختیار کر لیا، تو فوج کی نئی تنظیم قومیتوں کی بنیاد پر کی گئی اس کی مثال موجودہ یورپ کی فوجوں سے پہلے نظر نہیں آتی۔ تاریخ اسلام میں ایسا پہلی بار کیا گیا تھا۔ بعد میں عثمانی ترکوں کے ینی چری دستے میں اس کی کچھ جھلک دکھائی دیتی ہے۔ صلاح الدین کی طرح مملوکوں نے بھی فوج کو صرف ترکوں اور تھوڑے سے کردوں تک محدود رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ منصور قلاعون کی ترک غلاموں پر مشتمل فوج سات اور بارہ ہزار

کے درمیان تھی۔ بعد میں اس تعداد میں اس حد تک اضافہ ہوا کہ الناصر محمد ابن قلاعون کی فوج میں ۲۴ ہزار تو صرف سردار تھے۔[۲۸۵]

۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء میں قلاعونیوں کے زوال کے بعد نئے سلطان الملک الظاہر برقوق نے قلاعونیوں کی "اشرافی" فوج کو توڑ دیا جس میں ترک اور کرد سپاہی ہوا کرتے تھے۔ اس کے بدلے برقوق نے ابتداءً ۵ ہزار چرکسی غلاموں اور آزاد تنخواہ دار سپاہیوں پر مشتمل اپنی فوج ترتیب دی جو دیکھتے ہی دیکھتے ایک بڑی فوج میں تبدیل ہو گئی۔

مملوک سلطنت کے دونوں حصّوں میں یکساں فوجی نظام رائج تھا۔ فوج میں تین قسم کے لوگ ہوا کرتے تھے۔ پہلی قسم بھرتی کئے ہوئے سپاہیوں کی تھی جنھیں مستخدم کہا جاتا تھا۔ دوسری قسم زر خرید غلاموں پر مشتمل تھی۔ ——— ان دونوں کو سلطان کی طرف سے متعینہ مشاہرہ ملا کرتا تھا۔ تیسری قسم "اجناد حلقہ" کی تھی۔ یہ لوگ دراصل ان جاگیرداروں کے سپاہی ہوتے تھے جنھیں فوجی خدمات کے معاوضہ میں زمین عطا کی جاتی تھیں۔[۲۸۶] اس ممتاز طبقہ کے ہر فرد کو دس ہزار درہم سے لے کر تیس ہزار درہم سالانہ تک کی الگ الگ جاگیریں ملی ہوئی تھیں۔ اس کے علاوہ انھیں جاگیر کے مطالبات کو پیش نظر رکھتے ہوئے سپاہیوں کی دیکھ ریکھ کے لئے ۵ ہزار درہم سالانہ تک الاؤنس بھی دیا جاتا تھا۔ اس طرح ہر جاگیردار تقریباً دس آدمیوں کو لے کر میدان جنگ میں آتا تھا۔ یہ لوگ جاگیردار کے ساتھ کھانا کھاتے تھے اور ان کے غلام سپاہیوں کے خورد ونوش کا بار بھی جاگیرداروں ہی کے سر ہوتا تھا۔ سپاہیوں کی تعداد گھٹتی بڑھتی رہتی تھی لیکن الاؤنس کی رقم درحقیقت انھیں پر خرچ کرنے کے لیے ملتی تھی۔

جب ۱۲۹۷ء میں مملوک سلطان لاچین تخت نشین ہوا تو مصر کا علاقہ ۲۴ حصّوں میں بٹا ہوا تھا۔ ان میں سے چار حصّے سلطان کے خالصہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ دس حصّے "اجناد حلقہ" کے لئے اور دس حصّے امرا یا بڑے افسروں کے لئے مخصوص تھے۔ موخر الذکر طبقے نے تمام بہترین زمینوں پر قبضہ کر رکھا تھا،

جس کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ سپاہی قزاقی و رہزنی پر مجبور تھے۔ لاچین نے اس سلسلے میں کچھ اصلاحات کیں جن کی رو سے تمام زمینوں کو یکجا کرکے دوبارہ اس طرح تقسیم کیا گیا کہ امرا اور سرداروں کو گیارہ اور عام فوجیوں کو ۹ حصے ملے۔ لیکن اس سے امرا اور سرداروں میں بے چینی پھیل گئی۔ بعد میں اگرچہ مزید اصلاحات کی گئیں لیکن اس طریقہ کا نفاذ کبھی بھی سب کو مطمئن کرکے نہیں ہو سکا۔[۲۸۷]

بحیثیت مجموعی پوری فوج چار طبقوں میں بٹی ہوئی تھی۔ سب سے اوپر "ہزاری" تھے[۲۸۸] جو یا تو ..(سپاہیوں) کے یا "دست کاردستے" کے سردار ہوتے تھے۔ الناصر محمد بن قلاعون کے بعد پورے مصر کے لئے ہزاری افسروں کی تعداد ۲۴ تک محدود کر دی گئی تھی۔ ان کے بعد "اصحاب طبل"[۲۸۹] کا نمبر آتا تھا۔ یہ لوگ بے شمار تھے اور ہر ایک کے تحت ۴۰ سپاہی ہوتے تھے۔ اس گروہ میں چھوٹے افسران شعبہ افسران مال اور دوسرے حکام آتے تھے۔ اس کے بعد "افسر دس"[۲۹۰] اور "افسر پانچ" کا نمبر تھا جو ایک طرح سے ذرا اونچی حیثیت کے سپاہی ہوا کرتے تھے۔[۲۹۱]

مقریزی نے مملوک رنگروٹوں کی ٹریننگ کا نقشہ اپنی کتاب میں بہت تفصیل سے پیش کیا ہے اس کا بیان ہے کہ جب بچے بردہ فروشوں سے خریدے جاتے تھے تو انھیں پہلے سلطان کے ملاحظہ کے لئے پیش کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد انھیں ان کے مناسب طبقے میں بھیج دیا جاتا تھا۔ ہر بچے کو پہلے اسکول جانا پڑتا تھا جہاں اسے لکھنے اور قرآن پڑھنے کے علاوہ دیگر امور زندگی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ بلوغت کے بعد کڑی فوجی تربیت کی ابتدا ہوتی تھی جس میں اسے شہسواری تیر اندازی، نیزہ بازی اور خنجر زنی کی مشق کرنی پڑتی تھی۔ جن لوگوں میں فوجی صلاحیت ہوتی تھی وہ رفتہ رفتہ امرا کے درجہ تک پہنچ جاتے تھے۔ جن لوگوں کی ذہنی صلاحیت دوسرے میدانوں میں نمایاں ہوتی تھی وہ قانون دان، شاعر یا محاسب بن جاتے تھے بہر حال ہر ایک کو سخت فوجی تربیت سے گزرنا پڑتا تھا اور انھیں کبھی بھی فوجی خدمت کے لئے

طلب کیا جاسکتا تھا۔۲۹۲

مملوکوں کے روشناس کرائے ہوئے فوجی طریقے سے بالکل ملتا جلتا طریقہ سلطان مراد اول نے ۷۶۲ھ / ۱۳۶۱ء میں عثمانی فوج میں ینے چری یعنی نیا دستہ کے ذریعہ رائج کیا۔۲۹۳ ابتدائً یہ ایک چھوٹا سا دستہ تھا جس میں تھریس کی عیسائی آبادیوں سے "عجم اوغلو" (فرزندان غیر) بھرتی کیے جاتے تھے۔ "نئے دستے" میں جو بچے بھرتی کئے جاتے تھے ان کی فوجی تربیت مملوک دستہ کے نہج پر ہوتی تھی ۔۔۔ جن لوگوں میں کوئی خاص صلاحیت نظر نہ آتی انھیں فوج کے لیے ضروری سامان کی خرید وفروخت کے کام پر لگا دیا جاتا تھا۔

باصلاحیت لوگوں کو آہستہ آہستہ ترقی ملتی رہتی تھی اور چیدہ اشخاص اتنے اونچے درجوں تک پہنچ جاتے تھے کہ حکمراں انھیں میں سے اپنے وزرا کا انتخاب بھی کر لیا کرتے تھے۔ عام لوگ سپاہیوں کے فرائض انجام دیتے تھے۔ "نئے دستے" کو رنگروٹوں کی تعداد کے پیش نظر مختلف رجمنٹوں اور کمپنیوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ مراد اول کے قدیم فوجی بھرتی کے قانون (THE DEVSHIRME) کے مطابق (جس کی رو سے "نئے دستے" میں صرف عیسائی لڑکوں کو لیا جاتا تھا اور بقیہ فوج مسلمانوں کے لیے مخصوص تھی) ینے چری سپاہیوں کی تعداد نسبتاً اتنی کم تھی کہ سلیمان قانونی کے زمانہ میں وہ بارہ ہزار سے زیادہ نہیں تھے۔ مراد سوم کے زمانہ میں یہ تعداد بڑھ کر ۴۵ ہزار تک پہنچ گئی، تھی جنہیں باقاعدہ تنخواہ نہیں ملتی تھی۔ آہستہ آہستہ یہ دستہ بکتاشی درویشوں کے اثر سے ہنگاموں اور سازشوں کی آماجگاہ بن گیا۔ حتیٰ کہ ۱۲۴۱ھ / ۱۸۲۶ء میں سلطان محمود دوئم کے حکم سے اس دستے کو توڑ دیا گیا اور دستے کے بے شمار لوگ اندھا دھند ذبح کر دیے گئے۔ ۲۹۴

زمینی فوج کے علاوہ تاریخ اسلام میں خلفا اور سلاطین وقتاً فوقتاً بحریہ (نیوی) سے بھی کام لیتے رہے ہیں، اگرچہ بدوی عرب جن پر اولین مسلم فوج کا انحصار تھا سمندروں سے ناواقفیت کی بنا پر بحری لڑائیوں سے

گھبراتے اور اسے ناپسند کرتے تھے۔ مشہور ہے کہ جب معاویہ نے سمندری راستے سے بازنطینی علاقوں پر حملہ کرنے کی اجازت طلب کی تو حضرت عمر نے مسلمانوں کی جانوں کو ہلاکت میں ڈالنے کی اجازت نہیں دی۔[295] بعد میں معاویہ نے اس شرط پر حضرت عثمان سے سمندری جنگ کی اجازت حاصل کر لی کہ کسی کو اس کی مرضی کے خلاف اس حملہ میں شریک نہیں کیا جائے گا۔[296] کہا جاتا ہے کہ معاویہ پہلے مسلمان تھے جنھوں نے دشمن پر سمندر کی راہ سے مختلف موسموں میں ۵۰ حملے کیے۔ متعین طور سے یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ قبرص (سائپرس) کے علاوہ یہ حملے اور کہاں کہاں کیے گئے تھے۔[297] قبرص پر پہلا حملہ شام کے ساحلوں سے ۲۸ھ / ۶۴۳ء میں کیا گیا، اور اسی سال جزیرہ قبرص پر مصر کی طرف سے بھی چڑھائی کی گئی۔[298] اس وقت اور بعد میں بھی جہازی عملہ بشمول پتواریوں (ROWERS) اور کھیویوں (HELMSMEN) کے جو یونانی اور قبطی تھے عرب یا موالیوں پر مشتمل اصل فوج سے الگ ہوتا تھا۔[299] تقریباً ۷۱۰ - ۷۱۱ء کے عربی اور یونانی مخطوطات پیپرس (سے اجو مصر میں دستیاب ہوئے اور جن میں مصر کا اموی صوبہ کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے) یہ معلوم ہوتا ہے کہ بازنطینی سرحدوں پر ہر سال سمندر یا خشکی کے راستے سے حملہ کیا جاتا تھا۔ سمندری حملوں کا ذکر ان جگہوں کے نام کیا گیا ہے جہاں سے بیڑے روانہ ہوتے تھے مثلاً مصر، اناطولیہ، افریقہ یا "ایک سمندری ساحل" دوسرے سپاہیوں کی طرح جہازی عملہ بھی مسلمانوں کے مفتوحہ علاقوں سے جبراً بھرتی کیا جاتا تھا۔ انھیں بھی جبری سپاہیوں (IMPRESSED SOLDIER) کی طرح تنخواہ اور خوراک کا الاؤنس دیا جاتا تھا۔[300]

کہا جاتا ہے کہ معاویہ نے بازنطینی علاقہ پر حملہ کرنے کے لئے ۳۴ھ / ۵۵ - ۶۵۴ء میں ایک بڑا بحری بیڑہ روانہ کیا تھا۔[301] بازنطینی بیڑے میں پانچ سو اور مسلم بیڑے میں تقریباً دو سو جہاز تھے۔ لیکن انھیں اس جنگ میں فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی۔[302] ایک چشم دید گواہ نے اس حملہ کی تفصیلات بتائی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ شروع میں جب مسلمانوں کا بیڑا ساحل سے کچھ دور دشمنوں کے بیڑے

کے سامنے لنگر انداز ہوا — تو ہوا کا رُخ مسلم بیڑے کے خلاف تھا، مگر ہوا کے رک جانے کے بعد مسلمانوں نے یہ مسئلہ بازنطینیوں پر چھوڑ دیا کہ جنگ سمندر میں لڑی جائے یا ساحل پر۔ آخر کار سمندر میں جنگ شروع ہوئی جہاز ایک دوسرے پر چڑھے جا رہے تھے اور سپاہی ایک دوسرے سے گتھے ہوئے خنجر بازی کر رہے تھے[۲۵] قبطی جہاز رانوں نے، جو دوسرے مسلمان نوجیوں سے نمایاں نظر آ رہے تھے، لڑائی میں براہ راست کوئی حصہ نہیں لیا[۲۶]۔

۷۱۷ء میں قسطنطنیہ پر امویوں کے بحری اور زمینی حملے کے موقع پر مسلم بحریہ کو جس میں یونانی مورخین کے بقول ۱۸ سو کشتیاں تھیں۔ بزنطینیوں کے ہاتھوں سخت شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ مسلم وقائع نویسوں کے یہاں اس تباہی کی پوری تفصیلات نہیں ملتیں اس لیۓ اس جنگ کی تفصیلات ہمیں ان کے دشمنوں کے ریکارڈ سے اکٹھی کرنی پڑتی ہیں۔[۲۷]

خلفائے بغداد کے پاس بھی اگرچہ چند جہاز تھے[۲۸] لیکن بحر روم کے مختلف ساحلی شہروں پر حملے اور اس کے بڑے جزیروں پر قبضے کی کاروائی عام طور سے شمالی افریقہ اور اسپین کی طرف سے ہوتی تھی۔ فاطمیوں کے عہد میں مصر کا اپنا جہازی بیڑہ تھا اور قاہرہ، اسکندریہ اور دمیاط (Damietta) میں جنگی جہاز بنائے جاتے تھے۔[۲۹] بازنطینی شہنشاہ لیو نے لمبے چوڑے اور بھاری بھرکم (کمباری ۔ Cambaria) جہازوں کا ذکر کیا ہے۔ جو اپنے وزن کی وجہ سے بہت آہستہ آہستہ چلتے تھے ۔ مسلمان ان کا قریبی فاصلہ سے بہت اچھا استعمال کرتے تھے۔[۳۰] ایک وقت ایسا بھی تھا جب ۵ ہزار بحری کپتان دس امیرالبحروں کے تحت کام کر رہے تھے جن میں سے ایک افسر اعلیٰ تھا۔ فوجی جنرلوں کی طرح بحریہ کے بڑے افسروں کو بھی جاگیریں ملی ہوئی تھیں۔

فاطمیوں کے انحطاط کے ساتھ ساتھ اگرچہ ان کے بحریہ پر بھی زوال آیا، تاہم ان کے پاس آخری زمانہ تک کچھ جنگی جہاز رہ گئے تھے[۳۱]
صلاح الدین کے زمانہ میں مصری بحریہ کو دوبارہ زندگی ملی۔ اس نے اس کے لئے ایک خاص دفتر قائم کیا تھا اور اس کی نگہداشت کے لئے آمدنی

خصوصی ذرائع مقرر کیئے تھے۔ ۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ء میں اسکندریہ پر صقلیہ والوں کے حملہ کے وقت کہا جاتا ہے کہ بندرگاہ جنگی اور تجارتی جہازوں سے بھرا ہوا تھا۔[۱۰]
صلاح الدین کی وفات کے بعد ایک بار پھر زوال آیا۔ بحری بیڑوں میں لوگوں کو دلچسپی نہیں رہ گئی اور بیڑوں کو زندہ رکھنے کے لیئے لوگوں کو جبراً کھینچ کھینچ کر لانا پڑتا تھا۔ لوگوں کو زبردستی بازاروں سے پکڑ لیا جاتا تھا اور جو لوگ رشوت یا کسی اور طریقہ سے چھٹکارا نہیں پا جاتے تھے وہ دن کے وقت زنجیروں سے بندھے ہوئے جہازوں پر کام کرتے تھے اور راتوں میں مقفل رکھے جاتے تھے۔ بحری بھرتی کے اس طریقہ سے لوگوں کو جس ذلت و خواری کا سامنا کرنا پڑا اس کے باعث اصطولی (بحریہ کا آدمی) ایک گالی بن کر رہ گیا تھا۔[۱۱]
اسپین نے بھی بحری معاملات میں بہت دلچسپی دکھائی۔ محمد اول نے ۲۶۶ھ / ۸۸۰ء میں باغی صوبے جلیقیہ کی سرکوبی کے لیئے دریائے قرطبہ میں جنگی جہاز بنوائے تھے تاکہ بحر اوقیانوس سے صوبہ کے کمزور حصے پر حملہ کیا جا سکے۔ لیکن اس کے جہازیوں کو کھلے سمندر کا تجربہ نہیں تھا۔ اسی وجہ سے بحر اوقیانوس میں پہونچتے ہی تمام جہاز ایک دوسرے سے بچھڑ گئے، اور چند ایک ہی واپس پہنچ سکے۔[۱۲] بہر حال بحر روم میں مسلم بیڑے نے بہتیرے جزیروں اور ساحلی علاقوں کو مسلم حدود سلطنت میں صدیوں تک باقی رکھنے میں خاصی مدد پہونچائی اور یورپ کی بحری اصطلاحات میں بے شمار عربی الفاظ داخل کر دیئے۔
اسپین سے مسلمانوں کے خاتمہ کے بعد ترک اور بربری قزاقوں نے بحر روم میں تقریباً ۳ صدیوں تک مسلمانوں کی بحری روایات کو برقرار رکھا[۱۳] اور لگ بھگ ۱۹ ویں صدی تک جب کہ شمالی افریقہ پہ فرانسیسی تسلط قائم ہوا، سمندر پر ان بحری قزاقوں کی حکمرانی قائم تھی۔[۱۴]
مسلمانوں کے جنگ و دفاع کو پوری طرح سے سمجھنے کے لیئے اس کی عملی تفصیلات کے ساتھ ساتھ ہمیں ان کے اصول جنگ اور جنگی تنظیم پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیئے۔ بحیثیت مجموعی اُن کا بیشتر اصول جنگ عملی پہلوؤں کی طرح

ان تجربات پر مبنی تھا جو ایرانی اور بازنطینی جنگوں کے دوران انھیں حاصل ہوئے تھے، لیکن ان کی تفصیلات اسلامی تعلیمات اور پیغمبر صلعم کی روایات میں ڈھلے ہوئے مسلم ذہن کی پیداوار تھیں۔ اس کا ثبوت ہمیں عظیم مسلم فلسفی ابن خلدون کے یہاں اس وقت نظر آتا ہے جب وہ جنگ اور فوجی تنظیم کے موضوع پر اظہار خیال کرتا ہے۔[۲۱۵] فن جنگ پر اس حیثیت سے ابن خلدون کا خیال کہ جنگ کا مطلب اُسے بہر صورت جیت لینا ہے، بنیادی طور سے درست معلوم ہوتا ہے اگرچہ اس سلسلے میں اس کے یہاں تفصیلات نہیں ملتیں۔ وہ کہتا ہے کہ خلافت کے ابتدائی دنوں میں جنگ کے دو طریقے رائج تھے۔ ایک تو ایرانی طریقہ تھا جس میں صف بندی کر کے جنگ کی جاتی تھی۔ دوسرا عرب بدوؤں اور بربروں کا انداز تھا، جس میں کر و فر کے ساتھ غیر منظم طریقہ سے حملہ کیا جاتا تھا۔ اس کا خیال ہے کہ فتح کے نقطۂ نظر سے اول الذکر طریقہ زیادہ بہتر ہے، اس میں حملہ آور دلوں کی صف بندی تیروں کی طرح سیدھی اور نماز کی جماعت کی طرح منظم و مرتب ہوتی ہے۔ ایسی منظم فوج مستحکم دیوار یا مضبوط قلعے کو توڑنے کے برابر ہے۔

اگرچہ بدو عرب ابتداءً صرف کرّ و فر کے ساتھ چھاپا مارنا ہی جانتے تھے لیکن انھوں نے دو وجہوں سے بہت جلد صف بند لڑائی کا طریقہ سیکھ لیا۔ اولاً چونکہ ان کے دشمن صف بند لڑائی لڑتے تھے اس لئے انھیں بھی مجبوراً اس طریقے کو اپنانا پڑا۔ دوسرے وہ جہاد میں جان چھوڑ کر لڑتے تھے اور جس جنگ میں زندگی داؤ پر لگی ہو وہاں صف بند لڑائی سے بہتر کوئی اور صورت نہیں ہو سکتی۔[۲۱۶]

فقہ کی کتابیں بھی جنگ کے ابواب سے خالی نہیں ہیں، اگرچہ ان میں جنگ کے صرف قانونی پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے۔ ان ابواب میں مسلم کمانڈر کے جو فرائض گنوائے گئے ہیں ان سے مسلمانوں کے طریق جنگ پر اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے۔ ماوردی کے بقول کمانڈر پر قانونا

افواج کی سلامتی کی ذمہ داری ہے۔ اسے خیال رکھنا چاہیے کہ فوج پر اچانک حملہ نہ ہونے پائے۔ اس کے لیے۔ اسے تمام ممکنہ کمین گاہوں پر نظر رکھنی رہو گی۔ اسے فوج کے چاروں طرف پہرے کا انتظام رکھنا چاہیے تاکہ جنگ بندی کے دوران لوگوں کی جانیں اور چیزیں محفوظ رہیں۔ میدان جنگ کا انتخاب بھی کمانڈر کی ذمہ داری ہے۔ میدان کو ممکنہ حدتک چورس اور پانی اور چراگاہ سے قریب ہونا چاہیے نیز اس کے عقب میں قدرتی چیزوں مثلاً پہاڑوں یا چشموں کی روک ہونی چاہیے تاکہ عین لڑائی کے عالم میں ان سے جنگی فوائد بھی حاصل کیے جاسکیں اور دشمنوں کے عقبی حملہ کی طرف سے اطمینان بھی رہے۔ کمانڈر کو اس بات کی بھی فکر رکھنی چاہیے کہ فوجیوں اور مویشیوں کی غذا اور خوراک کے ذخیرے میں کمی نہ پڑنے پائے۔ علاوہ ازیں اسے دشمنوں کی طاقت اور ان کی نقل وحرکت سے ہر وقت باخبر رہنا چاہیے تاکہ ان کی جنگی چالوں کا بروقت توڑ ہو سکے، اور خود اس کے پاس حملہ کرنے کیلئے ضروری قوت موجود رہے۔ پوری فوج کو ایک ساتھ لڑائی میں نہیں جھونک دینا چاہیے بلکہ کچھ لوگ لڑیں، کچھ لوگ آئندہ کے لیے محفوظ رہیں، اور کچھ اس کے جلو میں موجود رہیں۔ اس کا یہ بھی فرض ہے کہ دشمن کی کمزوریوں کو اجاگر کر کے اپنے سپاہیوں کو فتح کے لیے ابھارتا رہے، اور انھیں یاد دلاتا رہے کہ شہادت کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے یہاں میدان جنگ میں ثابت قدم رہنے والوں کے درجات بلند ہوں گے۔ اور زندہ رہنے کی صورت میں انھیں انعام و اکرام اور مال غنیمت میں فاضل حصوں سے نوازا جائیگا۔ اسے اپنے سپاہیوں کو قانون اسلام کی پابندی کرتے ہوئے اللہ کے بتائے ہوئے مقاصد کے لیئے استعمال کرنا چاہیئے۔ فوجیوں کو تجارت یا زراعت میں مشغول نہیں ہونے دینا چاہیئے کیوں کہ یہ چیزیں انھیں ان کے اصل مقصد سے دور کردیں گی۔[۲۱۷]

لڑائی شروع ہو جانے کے بعد کمانڈر انچیف کو دشمن کے کسی سورما سے خود دست بدست جنگ لڑنے کے لیے میدان میں نہیں جانا چاہیے[۲۱۸]۔ اس سوال پر کہ کن لوگوں کو قتل کیا جا سکتا ہے شریعت یہ کہتی ہے کہ میدان جنگ میں ایک مسلمان کسی بھی کافر کو قتل کر سکتا ہے، خواہ وہ حقیقتاً جنگ کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو۔ راہبوں اور ضعیفوں کو قتل کرنے کے سلسلے میں فقہا میں اختلاف رائے ہے۔ بہر حال عورتیں، بچے، غلام اور ادنیٰ خدمت گار قتل نہیں کیے جا سکتے۔ علاوہ ازیں گھوڑے کو لولا لنگڑا کرنے یا کسی اور طریقہ سے اُسے بیکار کرنے کی بھی اجازت نہیں ہے کیوں کہ گھوڑے مقاصد الٰہی کو پورا کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں اور ان سے دشمنان خدا کے خلاف جنگ میں کام لیا جا سکتا ہے۔[۲۱۹]

اندلسی مصنف ابو بکر طرطوشی نے، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، جنگ کے موضوع پر جو کچھ لکھا ہے وہ بہت حد تک عملی تجربہ کی بنیاد پر ہے۔ ان کے بقول جنگ حیلہ بازی کا دوسرا نام ہے۔[۲۲۰] باقاعدہ لڑائی اس وقت چھیڑنی چاہیئے جب کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔ فتح حاصل کرنے کے لئے کمانڈر کو حکمت عملی سے کام لینا چاہیئے اور جب وہ اس پر پوری طرح عمل کر لے تو پھر اپنے سپاہیوں کے ساتھ معاملہ کو قطعی طور پر طے کرنا چاہیئے۔

ابو بکر طرطوشی کی رائے میں میدان جنگ میں صف بندی اس طور پر کرنی چاہیے کہ بہترین لڑاکے قلب لشکر میں رہیں۔ اس طرح اگر میمنہ اور میسرہ کے قدم اکھڑ بھی رہے ہوں گے تو لوگوں کی نظریں قلب لشکر میں لہراتے ہوئے جھنڈے پر اور ان کے کان وہاں سے آتی ہوئی صدائے طبل پر رہیں گے۔ قدم اکھڑنے کی صورت میں ہزیمت خوردہ سپاہی وہاں جمع ہو جائیں گے۔ لیکن اگر قلب لشکر ہی ٹوٹ گیا تو پھر دا ہنے بائیں بازوؤں کے سپاہیوں کے قدم بھی اکھڑ جائیں گے۔ بارہا ایسا ہوا ہے کہ بازوؤں کی شکست کے باوجود قلب لشکر کی وجہ سے

فتح حاصل ہوگئی رہے لیکن اس کے برعکس کبھی نہیں ہوا ہے۔

لڑائی جیتنے کی بہترین ترکیب اچانک حملے میں پوشیدہ ہے لیکن اس میں زیادہ آدمیوں کو شریک نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ایسے موقع پر ایک بہترین سپاہی اکیلا ۱۰ ہزار پر بھاری ہوتا ہے۔ بھیڑ بھاڑ میں گوریلا جنگ کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں جب کہ غیر متوقع حملہ ہی گوریلا چھاپے کی جان ہے۔ گوریلا دستے میں زیادہ سے زیادہ ۱۰۰ سپاہی ہونے چاہئیں۔ اس کے برخلاف کھلی جنگ میں کم از کم ۴ ہزار کی فوج ہونی چاہیئے۔

مصنف نے میدان جنگ کی ایک بہترین صف بندی کا، جسے اس نے اپنے ملک میں خود دیکھا تھا، نقشہ کھینچا ہے۔ اس جنگ میں پیدل سپاہیوں کا دستہ بہترین ڈھالوں، لمبے نیزوں اور نوکیلے برچھوں سے مسلح، اپنے بائیں گھٹنے کے بل جھکا ہوا اگلی صف میں اس طرح تعینات تھا کہ ڈھالیں ان کے سامنے تھیں اور نیزے پیچھے زمین میں اس طرح گڑے ہوئے تھے کہ ان کی انیاں دشمنوں کی طرف تھیں۔ پیدل صف کے پیچھے ایسے چنیدہ تیر انداز تھے جن کے تیر ڈھالوں کو چیر سکتے تھے۔ اور پھر ان سب کے پیچھے سواروں کا دستہ تھا۔ جب عیسائی (رومی) فوجیں آگے بڑھیں تو مسلمان چپ چاپ کھڑے رہے یہاں تک کہ وہ نشانے کی زد میں آگئے تب تیراندازوں اور برچھے بازوں نے اپنے ہاتھ دکھانے شروع کیے۔ جو لوگ بالکل قریب آگئے ان کا استقبال نیزوں کی انیوں سے کیا گیا۔ جب دشمنوں میں افراتفری پھیل گئی تب سوار آگے بڑھے اور پھر جو اللہ کی مرضی تھی اُسے پورا کر دکھایا۔" [۴۲]

فن جنگ پر ابو بکر کا رسالہ دراصل اس کی کتاب "سراج الملوک" کا ایک تجربا تی دستور العمل، جو مسلم روایات اور تجربات کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ (؟) بہت حد تک ایلیان (AELIAN) کی "ٹیکٹکس" (Tactics) پر مبنی ہے، عیسیٰ ابن اسماعیل الأقرائی نے پیش کیا ہے [۴۳] اس کتاب میں اس نے تیر و کمان، خنجر، تلوار اور دوسرے ہتھیاروں

نیز پڑاؤ اور مارچ کی حالت میں فوجوں کی تنظیم سے بحث کی ہے۔ کئی ابواب میں فوجی جاسوسی اور ان جاسوسوں پر روشنی ڈالی گئی ہے جن کے ذریعہ میدان جنگ میں معتبر معلومات حاصل کی جاتی ہیں۔ نیز لشکر اور چھاؤنیوں کی حفاظت کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ مصنف نے لڑائی چھیڑنے کے لیۓ سعد و نحس دنوں کی نشاندہی بھی کی ہے (رسول اللہ صلعم چوں کہ اس کام کے لیے جمعرات کو ترجیح دیتے تھے اس لیۓ یہی دن اختیار کرنا چاہیۓ)۔ اس نے فوج کے مختلف دستوں کے لیۓ مناسب ہتھیاروں کی ایک فہرست بھی دی ہے۔ قصہ مختصر جنگ کے موضوع پر مصنف نے تمام ضروری معلومات کو اس کتاب میں جمع کردی ہیں۔ [۲۲۲]

باب ۱۰

اسلامی علم کائنات اور دوسرے سائنسی علوم

شہروں میں رہنے والوں کو اپنے مطالعہ یا درس و تدریس کے سلسلے میں جن علوم سے سابقہ پڑتا ہے انھیں دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو وہ علوم ہیں جو فطرت میں شامل ہیں اور جن تک انسان اپنی قوتِ استدلال کے ذریعہ رہنمائی حاصل کرتا ہے، دوسرے زمرے میں وہ علوم آتے ہیں جنھیں روایتی کہا جاتا ہے کیوں کہ ان علوم کو ایسے لوگوں کی منقولہ تحریروں سے حاصل کیا گیا ہوتا ہے جو ان علوم کے بانی ہوتے ہیں۔ پہلے زمرے میں وہ فلسفیانہ علوم شامل کئے جا سکتے ہیں جنھیں انسان اپنی فطرت اور فطری غور و فکر سے حاصل کر سکتا ہے۔ جب کہ دوسرے زمرے میں وہ منقولہ روایتی علوم آتے ہیں جن میں سے ہر ایک کا انحصار ان معلومات پر ہوتا ہے جو ان علوم کے قوانین وضع کرنے والوں سے اخذ کی گئی ہوتی ہیں اور جن میں ان دلائل کے سوا کسی اور عقلی دلیل و حجت کی گنجائش نہیں جو ان علوم کے عملی نفاذ کے لیے ناگزیر ہیں۔

یہ ہیں وہ الفاظ جنھیں ابن خلدون جیسے مورخ اور ماہر عمرانیات نے تقسیم علوم سے متعلق اپنے نظریات و خیالات کے اظہار کے لیے استعمال کیا ہے۔[1] یہ نظریہ اسلام میں عام طور پر مستعمل نظریہ کا آئینہ دار ہے۔ اسلام میں لفظ

"علم" کا قدیم ترین تصور محض انھیں باتوں کا احاطہ کرتا تھا جو حضور اکرمؐ کے دائرۂ علم میں تھیں یا آپؐ کے دور سے قریب ترین ایام میں آپؐ کے شارحین کو معلوم تھیں۔ یونانی فلسفے کے نتائج تک ابھی ان کی رسائی نہیں ہوئی تھی لہٰذا ان کا تصورِ علم بالکل ہی جداگانہ تھا۔ حضور اکرمؐ سے منسوب ایک جامع ارشاد کے مطابق "علم دو طرح کا ہوتا ہے: علم ادیان اور علم اجسام"[۲] اس مقولے کا ظاہری مطلب تو یہی ہے کہ علم دینیات اور ادویات تک محدود ہے[۳] گرچہ اس مقولے کی تشریح اس معنی میں بھی کی گئی ہے کہ علم دو حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ ایک تو وہ علوم جن کا تعلق مادّی حقائق سے ہے۔ دوسرے وہ علوم جن کا تعلق غیر مادّی حقائق سے ہے۔

مندرجہ بالا تقسیم سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام میں علم نہ تو طبیعاتی علوم کا مفہوم رکھتا ہے اور نہ ہی وہ دین سے الگ کسی جداگانہ حیثیت کا حامل ہے۔ بلکہ علم میں اور دین میں کوئی فرق نہیں[۴]۔ "علم" دین ہی کا احاطہ کرتا ہے۔ ایک عام صاحبِ ایمان کی نظر میں جو اسلام کو مکمل نظامِ حیات کا حامل سمجھتا ہے اس کا مذہب دیگر مذاہب سے برتر ہونے کے باعث ان تمام حقائق کا احاطہ کئے ہوتے ہے جنھیں مظاہرِ قدرت کہا جاتا ہے۔ مسئلے کے اس پہلو کی وضاحت حضرت عمرؓ سے منسوب اس مشہور واقعہ سے ہو جاتی ہے جس کے مطابق انھوں نے اسکندریہ کے کتب خانے کو جلا دینے کا حکم صادر کیا تھا کیونکہ اس کتب خانے سے جو علم حاصل ہو سکتا تھا وہ یا تو قرآن میں موجود تھا یا قرآن میں موجود نہیں تھا۔ اول الذکر صورت میں اس کی موجودگی غیر ضروری تھی اور بہ صورت دیگر مضرت رساں تھی[۴]۔ "یہ واقعہ بڑی حد تک غیر معتبر ہے[۵] لیکن اس سے مسلمانوں کے ان طبقات کے نظریات کی ترجمانی ہوتی ہے جو اس بات پر مصر تھے کہ تمام علوم قرآن و حدیث میں موجود ہیں۔ یہ نظریہ ان رِبیّوں کے نظریہ کے متوازی ہے جن کا عقیدہ تھا کہ عقلِ کل توراۃ ہی میں موجود ہے۔ بقول ابن حزم "ہر وہ حقیقت جسے بذریعہ استدلال ثابت کیا جا سکتا ہو وہ قرآن و حدیث میں واضح طور پر موجود ہے"[۶]۔ اس نظریے کو ماننے والوں کا کہنا تھا کہ چونکہ اسلام

نے اپنے ماقبل کے تمام مذاہب کو منسوخ کر دیا ہے لہذا ان منسوخ مذاہب سے متعلق تمام علوم کو بھی اسلام نے مسترد کر دیا ہے"۔ لیکن یہ غیر متوازن نظریہ اسلامی تاریخ کے نسبتاً بعد کے دور میں اختیار کیا گیا جبکہ علماء کے اثرات حاوی ہو جانے کے باعث کٹرپن اور علاحدگی پسندی کے رجحانات پیدا ہو گئے تھے۔ اگر معاملہ اس کے برعکس رہا ہوتا تو اس کی توجیہ دشوار ہو جائے گی کہ یونانی علوم کا اتنا غائر مطالعہ اور اس قدر ہمت افزائی کیونکر ممکن ہو سکی جیسی کہ ہم نویں صدی میں خلفائے عباسی کے دور میں پاتے ہیں یا اسی صدی بعد اور اس کے صدی میں ایرانی حکمرانوں کے دربار میں دیکھتے ہیں، یا جس کا پرتو مصر میں کئی فاطمی خلفاء کے دور میں اور اندلس میں بنی امیہ کے عہد حکومت میں دکھائی دیتا ہے، کیونکہ ان تمام علاقوں میں اسلام ہی کو واحد سچا مذہب سمجھا جاتا تھا اور اسی پر سختی سے عملدرآمد ہوتا تھا۔

اپنی تاریخ کے اولین دور میں اسلام اپنے قدم جمانے ہی میں مصروف رہا لہذا مواد کی فراہمی کے باوجود اس وقت اسلام یونانی فلسفہ جیسے ذہنی انتشار پیدا کر دینے والے اور تغیر پذیر علوم کے مطالعہ کی اجازت نہیں دے سکتا تھا۔[۸] لیکن جب معتزلہ کا عروج ہوا اور انھوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد عقلیت پسندی کو بنایا تو اسلام پر بیرونی اثرات نمایاں ہونے لگے۔ اور مشاہدے اور استدلال پر مبنی یونانی فلسفیانہ یا سائنسی طریقوں کے مروج ہونے کے باعث ان کے نظریات کو نظر انداز کرنا ناممکن ہو گیا۔ تاہم فلسفے کے وجود کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی "علم" ۔ جو اپنے ابتدائی تصور میں لاطینی لفظ سائنشیا (SCIENTIA) کے مترادف ہے۔ دینیات اور اسلام کے بنیادی عقائد کے متعلق علوم کا احاطہ کرتا رہا۔ یونانی فلسفیانہ نظریات سے متاثر چند محققین کو چھوڑ کر زیادہ تر مسلمانوں نے بھی جو علم کی جستجو میں مصروف تھے، یہودیوں کی مانند عجائبات فطرت ہی میں خدا کی عظمت کی نشانیاں تلاش کرنے کے لیے کسب علم کیا۔ وہ لوگ جو یونانیوں کی مانند وجود حقائق کے شائق تھے وہ بھی دائرۂ ایمان سے خارج نہیں سمجھے گئے۔ لہذا فلسفی ابن سینا جس کو شہرستانی جیسے عالم نے اہل الاہوا، خواہش پرست یعنی وہ لوگ جو مذہب کے اثباتی دائرے سے گریزاں ہوں اور اپنی خواہش کے مطابق اپنے نظریات

وضع کرتے ہوں میں شمار کرتے ہوئے موضوعِ بحث بنایا ہے۔ یہی ابن سینا اپنی سوانح حیات میں اعتراف کرتا ہے کہ جب وہ اپنے مسائل کا حل نکالنے میں ناکام رہتا تو عبادت و ہدایت کے لیے مسجد کا رخ کرتا تھا(۱)

اس جگہ "سائنس" سے متعلق اسلامی تصور کا مفصل مطالعہ ضروری ہے جیسا کہ ہم سطور بالا میں دیکھ چکے ہیں علوم کی تقسیم دو زمروں میں کی گئی ہے یعنی دینیاتی علوم اور غیر دینیاتی علوم۔ پہلے زمرے کا تعلق قرآن، حدیث اور دینی اصولوں سے ہے جو عربی زبان میں ہیں۔ اسی وجہ سے انھیں علوم العرب یعنی عربی علوم کہا جاتا ہے۔ لیکن غیر دینیاتی علوم چونکہ بیرونی (یونانی) اور قدیمی ماخذ سے اخذ کئے گئے ہیں لہٰذا انھیں "علوم العجم" یعنی غیر عربی" علوم الاوائل" یعنی علوم قدما کہا جاتا ہے۔

علوم عرب یا روایتی علوم میں قرآن سے براہِ راست متعلق علم لازمی طور پر سب سے زیادہ اہمیت کا حامل تھا۔ چونکہ اس مقدس کتاب کی زبان اور خیالات کو لفظی و معنوی ہر اعتبار سے خدا کے الفاظ کا درجہ دیا گیا ہے لہٰذا ان کے غائر مطالعہ و تحقیق پر انتہائی زور دیا گیا — اس کا ہر لفظ اور ہر حرف ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اسی چیز نے عربی زبان کی تحقیق کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا — بالخصوص حضور اکرمؐ کے قبیلہ قریش میں بولی جانے والی زبان کے صرف و نحو اور ذخیرۂ الفاظ کے مطالعہ پر زور دیا گیا۔ اس مطالعہ کو آسان بنانے کے لیے قدیم عربی نظموں کے باقی ماندہ نمونے جمع کئے گئے جو کہ اپنی شعریت اور نغمگی کے باعث بآسانی لوگوں کے حافظے میں محفوظ تھے۔ قرآنی اور دیگر کمیاب یا نامانوس الفاظ کی تشریح کے لیے ان نظموں کا حوالہ دیا گیا۔ اسی طرح دوسرے ذرائع سے بھی ایسا مواد اکٹھا کیا گیا جس سے قرآنی الفاظ کی اہمیت پر روشنی پڑتی تھی — انجام کار یہی الفاظ لغات کی بنیاد بن گئے۔ علم القواعد کا تدوین لغت سے گہرا تعلق تھا لہٰذا عراق میں بالخصوص اس کے مطالعہ کو خاص اہمیت دی گئی جن میں بصرہ اور کوفہ کے مدارس بہت مشہور ہوئے۔ یہ دونوں ہی مضامین قرآنی تفسیر کے مطالعہ میں خاص

حیثیت رکھتے تھے۔

دین اسلام کے عملی مقاصد کے پیش نظر قرآن کے بعد مطالعہ کے لیے دوسرے نمبر پر احادیث نبوی تھیں۔ احادیث صرف فقہ کے مخزنوں میں سے ایک تھیں بلکہ حضورؐ کی سوانح حیات کے لیے مواد فراہم کرنے کا اہم ترین ذریعہ تھیں۔ آپ کی حیات طیبہ اور کارناموں کی تدوین کا کام بہت ابتدائی دور ہی میں شروع کیا جا چکا تھا اور بعد میں اس کے ضمن میں ان عرب اور بیرونی اقوام کا مطالعہ بھی شامل کر لیا گیا جن سے آپؐ کا سابقہ پڑا تھا۔ آپؐ کے صحابہ بھی تحقیق کا موضوع بن گئے۔ لہذا شجرۂ نسب جو ماقبل اسلام دور میں علم کا ایک بہت ہی ہردلعزیز موضوع سمجھا جاتا تھا اب بھی اسی اہمیت کا حامل بنا رہا لیکن اب یہ فرق ضروری ہو گیا کہ محققین اس فن کا استعمال آپؐ کے قبیلہ قریش سے قرابت رکھنے والوں کے لیے ہی کرنے لگے۔ ابتدائی خلفاء کے عروج اور بیرونی فتوحات کی شروعات نے لوگوں کو عام تاریخ کی طرف متوجہ کیا جو کہ صرف عربوں ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ ان تمام اقوام کا احاطہ کرتی تھی جن سے حضورؐ کے فاتح جانشینوں کا تعلق تھا۔(۱۱)

ساتھ ہی ساتھ عام ادبی مطالعہ مثلاً شاعری (ماقبل اسلام کا ایک ورثہ) فن خطابت، ادب اور آگے چل کر خالص ادبی شکل اختیار کر لینے والی تصانیف بھی نظر انداز نہیں کی گئیں۔ جیسے جیسے اسلام کے اثرات پھیلتے گئے ویسے ویسے حضورؐ سے متعلق روایات کو ادبی مواد کا وسیلہ بنایا گیا اور اس پر اس نقطۂ نظر سے قلم اٹھایا گیا جس سے دینی سربلندی نمایاں ہو سکے۔ ابن خلدون نے ان روایات کو تدوین لغت اور علم القواعد کے ساتھ لسانیات میں شامل کر لیا جو کہ مطالعۂ قرآن کی انتہائی اہم بنیادی منزل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لسانیات کو اسلامی علوم ہی سے بالخصوص منسوب کیا جاتا ہے۔ قرآن اور حدیث ہی پر مبنی اصول فقہ اور اس کے عملی نفاذ سے متعلق علوم ہیں۔ ان علوم میں علم کلام بھی شامل ہے جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اس کے مظاہر، حیات بعد ممات، انعام جنت و عذاب جہنم، قضا و قدر اور ان سب کے عقلی ثبوت سے ہے۔

ان تمام مطالعہ جات کا خاص مقصد اگرچہ قرآن کے مذہبی اور قانونی موضاعات کی وضاحت کرنا تھا لیکن ضمنی طور پر ان سے حضور اکرمؐ اور ان کی احادیث کے شارحین کے سائنسی نظریات پر بھی روشنی پڑتی گئی ہے۔ دور جاہلیت کے عربوں میں متعدد علوم و فنون مثلاً گھوڑوں کی پرداخت، نعل بندی اور شتربانی پہلے ہی سے موجود تھے۔ ان کے لیے کافی مطالعہ کے بعد تکنیکی اصطلاحات وضع کی گئیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ غیر متحرک ستاروں، سیاروں کی گردش اور تغیر موسم سے متعلق مقامی طور پر حاصل کردہ علوم کا بھی ایک ذخیرہ تھا اور ان کا استعمال سفر کے مقاصد کے لیے کیا جاتا تھا خواہ وہ سفر مویشیوں کو لیکر نئی چراگاہ تک جانے جیسے پُرامن مقاصد کے لیے ہو یا بسلسلۂ جنگ ہو جب کہ حملہ کیا جانے والا ہو۔ اسی طرح ریگستانوں میں پائے جانے والے جنگلی جانوروں اور پودوں کے ناموں کا بھی ایک زمرہ تھا۔ علم کی ایک اور شاخ مقامی و قبیلہ جاتی تاریخ سے متعلق تھی جس کے ساتھ شجرۂ نسب کا مطالعہ بھی شامل تھا جو وراثت کے معاملے میں کافی اہمیت رکھتا تھا۔ یہ اس وقت اور بھی اہم ہو جاتا تھا جب انفرادی یا قبیلہ جاتی وقار سے متعلق کوئی مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا تھا اسی طرح کی روایتیں حضورؐ اکرمؐ کی تعلیمات کا پس منظر مہیا کرتی تھیں۔

قرآن میں فطرت کے جن پہلوؤں کا ذکر کیا گیا ہے ان کا تعلق عام طور سے تخلیق سے ہے۔ اس کے بیان کے لیے نہایت بلیغ زبان استعمال کی گئی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام کے نظریہ کائنات میں زمین کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ زمین کے بارے میں بار بار تذکرہ کیا گیا ہے کہ بوقت تخلیق[13] اسے پھیلا دیا گیا یا بطور قالین[14] بچھا دیا گیا۔ اس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضورؐ نے زمین کو ایک چپٹی[15] شے تصور کیا ہوگا، اگر ابتدائی مفسرین تک اس بات سے انکار کرتے ہیں۔[16] عام طور سے زمین کے لیے صیغۂ واحد استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن ایک آیت[17] میں یوں ذکر آتا ہے کہ اللہ نے زمین کو ہفت آسمان[18] کے مطابق پیدا کیا اور تخلیق سے پہلے یہ دونوں یکجا تھے[19] زمین پر پہاڑوں کو پھیلا دیا گیا تاکہ یہ پہاڑ خیمے کی طنابوں کی میخ کی طرح زمین کو ایک جگہ قائم رکھیں[20] اور اسے

زمین کی پیدائش سے پہلے موجود سمندروں(۲۱) کی طرف لڑھکنے نہ دیں(۲۲)۔ زمین کی سطح پر بھی دو سمندر پیدا کیے گئے۔ ایک تازہ پانی کا اور دوسرا نمکین پانی کا(۲۳)۔ اگرچہ یہ دونوں ایک ساتھ بہتے ہیں پھر بھی ایک دوسرے سے خلط ملط نہیں ہوتے(۲۴) یہ سمندر ان قدیم سمندروں سے جداگانہ معلوم پڑتے ہیں جن پر خدا کا تخت تیرتا رہتا تھا(۲۵)

زمین کے اوپر بنا ہوا آسمان مثل ایک چھت کے ہے(۲۶) جو بغیر کسی ستون کی مدد کے محض خدا کی طاقت سے قائم ہے(۲۷)۔ اس میں تلے اوپر آسمانوں کی سات(۲۸) مضبوط تہیں ہیں(۲۹) لیکن دو تہوں کے درمیانی فاصلے یا نو آسمانوں اور زمین کے درمیانی فاصلے کے اندازے کے بارے میں کوئی اشارہ نہیں ملتا(۳۰) مفسرین خلیفہ عمرؓ سے یہ رائے منسوب کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کے بیچ وہی فاصلہ ہے جو مشرق اور مغرب کے بیچ ہے، اور اگر کوئی مسافر عام رفتار سے ہموار سڑک پر چلتا رہے تو اس فاصلے کا سفر پانچ سو برسوں میں طے ہو سکے گا(۳۱)

سورج اور چاند الگ الگ آسمانوں پر تیرتے ہیں(۳۲) اور سب سے نچلے آسمانوں پر دیگر اجرام سماوی ہیں(۳۳) مثلاً ثابت ستارے اور رواں دواں سیارے(۳۴) سورج ہر روز آرام کے لیے اپنی متعین قیام گاہ تک سفر کرتا ہے(۳۵) گویا کہ سورج کی کوئی منزل قیام ہے(۳۶) اور حسن شبانہ کی نمائش کے لیے اس پر سے دن کا لباس اتار لیا جاتا ہے گویا دن ایک پردہ ہے(۳۷)۔ بروج میں چاند کے منازل متعین ہیں(۳۸) جن پر وہ سلسلہ وار راتوں میں پہنچتا ہے(۳۹)۔ بحیثیت مجموعی تمام آسمان گردش کے بعد ایک ہی مقام پر لوٹ کر آتے ہیں(۴۰) لیکن اپنی مسلسل گردش میں نہ تو سورج چاند سے بازی لے جا سکتا ہے اور نہ تو رات دن سے سبقت لے جا سکتی ہے(۴۱)۔

آسمان میں بارش کا ذخیرہ ہے(۴۲) ہوائیں بادلوں کو اڑا کر آسمان پر لاتی ہیں اور بادلوں کے ذریعے ان کے شگافوں میں سے ہو کر زمین کی زرخیزی کے لیے انھیں برساتی(۴۳) پہاڑوں سے اٹھنے والے بادلوں سے، جو کہ آسمانوں سے بھیجے جاتے ہیں(۴۴) اولے گرتے ہیں۔ اس قسم کے بادلوں میں ظلمت

گرج اور چمک پوشیدہ ہوتی ہے۔[۴۵]

مادے کی قطعی ہیئت کے بارے میں قرآن خاموش ہے گو کہ شارحین نے اس سلسلے میں بھی کلام اللہ سے نتائج اخذ کئے ہیں لیکن وحی کے ذریعے حضور اکرمؐ نے صاف طور پر فرمایا ہے کہ تمام جاندار چیزیں پانی سے پیدا کی گئیں[۴۶]۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ انسان مٹی[۴۷] سے اور اجنہ آگ سے پیدا کئے گئے ہیں[۴۸]۔

قرآن کے مفسروں نے مادے کی ہیئت کے مسئلے کو حل کرنے میں وہی نظریہ اپنایا ہے جو کہ قدیم حکماء کا تھا۔ یہ لوگ علم کا تصور پیش کرنے کے لیے مختصر مگر جامع طرز اختیار کرتے تھے اور ان جامع کلمات کو پسندیدہ عوامی شخصیتوں کے منہ سے ادا کرا کے اسے ممتاز لوگوں کی سند عطا کر دیتے تھے اس سلسلے میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی یونانیوں کے خلاف جنگ کے دوران یونانی شہنشاہ جب جنگ سے عاجز آگیا تو اس نے خلیفہ سے عقلی معرکے شروع کئے۔ اس طرح کے ایک معرکے میں اس نے اپنے فریق مخالف کو ایک بوتل اس استدعا کے ساتھ بھیجی کہ "اسے ہر قسم کی چیزوں سے بھر دیا جائے"۔ حضرت عمرؓ نے جوابی طور پر بوتل میں پانی بھر کر اس پیغام کے ساتھ لوٹا دیا کہ "اس میں عالم ارضی کی تمام اشیاء موجود ہیں[۴۹]"

بقول بیضاوی خدا نے بہت سی چیزیں ایک سرے سے نئی تخلیق کیں[۵۰]۔ مثلاً اس نے ارض و سماء پیدا کئے اور کچھ اشیاء پہلے ہی سے موجود مادے سے پیدا کیں مثلاً زمین و آسمان کے بیچ کی تمام چیزوں کو۔ نئی تخلیقات لازمی طور پر اسی جنس سے تعلق نہیں رکھتیں جس سے انھیں پیدا کیا گیا تھا۔ لہٰذا آدم اور حیوانات اپنے ابتدائی مادے (آب و گل) سے مختلف تھے۔ اور جاندار اور مخلوق یا تو صرف ذکور ہی سے وجود میں آسکتی ہے جیسے حضرت آدم سے حضرت حوا وجود میں آئیں، یا صرف صنف اناث سے جیسے حضرت مریم سے حضرت عیسیٰ، یا ذکور و اناث کے باہمی اتصال سے جیسے کہ عام بنی نوع انسان۔ اس سلسلے میں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ قرآن نے ایسے انسانوں کا بھی تذکرہ

کیا ہے جو بندر اور خنزیر میں تبدیل کر دیئے گئے[1]۔

قرآنی ارشاد کے مطابق (جیسا کہ ابتدائی طور پر بائبل میں بھی موجود ہے) اس عالم کی تخلیق چھ دنوں میں کی گئی ہے۔ اس مسئلے پر شارحوں نے اسی طرح روشنی ڈالی ہے جیسے ربی شارحین نے کتاب پیدائش کے باب میں ابتدائی بیان کی تشریح کی ہے۔ اور ہر دو صورتوں میں کائنات کی عمر اور اس کے قائم رہنے کی امکانی مدت (یعنی مجموعی طور پر چھ یا سات ہزار سال) کے بارے میں اخذ شدہ نتائج میں کوئی فرق نہیں ہے[2]۔

معتزلہ کے عروج کے ساتھ ساتھ عقائد کی عقلی توجیہ پیش کرنے میں دلچسپی بڑھتی گئی ہے۔ نتیجے کے طور پر اسلام میں اس جذبے کو بھی فروغ حاصل ہوا کہ قرآن و حدیث کے علاوہ اور دوسرے ممکنہ ذرائع سے بھی اکتساب علم کیا جائے۔ چنانچہ نویں صدی کے ابتدائی دور میں عباسیوں کے عہد حکومت میں ارسطو کا فلسفہ اور طبعیاتی علوم، اقلیدس کی ریاضیات، بقراط اور جالینوس کا علم الادویہ جیسے یونانی علوم ترجمے کے ذریعے ان مسلم عالموں کو مہیا کیے گئے جو ان موضوعات سے دلچسپی رکھتے تھے۔ قرآن میں مذکور علم طبعی کے تصورات کو حدیث کے راویوں اور ان لوگوں نے وسعت اور تفصیلی شکل عطا کی جو دنیاوی مظاہر کے بیان کو حضور اکرمؐ اور ان صحابہ کرامؓ اور اسلام کے دیگر ممتاز بزرگوں سے متعلق باعظمت واقعات پیش کرنے کا ایک ذریعے سمجھتے تھے۔ لیکن جو لوگ بیرونی نظریات کے مطالعہ کو مذہب کے دائرے سے باہر نہیں تصور کرتے تھے ان کے لیے یونانیوں کا فلسفیانہ معیار اور اعلیٰ طریقہ کچھ زیادہ ہی کشش رکھتا تھا۔ اس طرح یہ مستعار نظریات تیزی سے پھیلنے لگے اور وہ علماء جو غور و خوض اور اصول سازی کا ذوق رکھتے تھے شدت کے ساتھ ادھر متوجہ ہو گئے ان کا مقصد معلوم شدہ حقائق کے بجائے ان سوالوں کا جواب تلاش کرنا تھا جو ان کے ذہنوں میں تازہ بتازہ پیدا ہوئے تھے اور جن پر اس وقت تک دستیاب مواد میں روشنی ڈالی گئی تھی۔

جب اسلامی نظریات پر یونانی اثرات ظاہر ہونے شروع ہوئے تو اس

کے اولین دور میں سب سے مشہور نام الکندی کا ہے جسے "عربوں کے فلسفی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس کی وفات ۸۷۰ء میں ہوئی۔ اس کی تصانیف کے بہت تھوڑے سے حصے کو چھوڑ کر بقیہ حصہ اپنی شکل میں دستیاب نہیں ہے لہذا متبادل طور پر ہماری توجہ اس کے معاصر بصرہ کے معتزلی جاحظ کی طرف مبذول ہوتی ہے، جس کی وفات ۲۵۵ھ مطابق ۸۶۹ء میں ہوئی۔ وہ بڑا ہی روشن دماغ "مولی" تھا اور اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اس کی مدلل تحریریں اس کے ان انفرادی نظریات کا بیّن ثبوت ہیں جن کے ذریعہ وہ روایتی علوم پر غور وخوض کر کے کائنات کے بارے میں قابل قبول عقلی وضاحت کرنے میں کوشاں تھا۔ اپنی مشہور تصنیف "کتاب الحیوان" ۳۵ھ میں جسکا خاص مقصد علم الحیوانات پر ایک درسی کتاب پیش کرنا تھا، اس نے لاتعداد موضوعات پر قلم اٹھایا ہے۔ ان پر بحث کے دوران اس نے ارسطو کے تخیل عناصر اربعہ (الارکان) سے اپنی واقفیت کا مظاہرہ کیا ہے کہ انھیں عناصر یعنی آب، خاک، باد، آتش سے عالم ارضی بنا ہے۔ وہ اس نظریہ کو تسلیم کرتا ہے اور ارسطو کے اثرات کے تحت ہی وہ دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک تو وہ جو جاندار ہے اور بڑھتی رہتی ہے اور دوسری جو نہیں بڑھتی۔ بڑھنے والے زمرے کو وہ حیوانات اور نباتات میں مزید تقسیم کرتا ہے جس کے بعد اس نے حیوانات کی مختلف قسموں پر قلم اٹھایا ہے۔ حیوانات کو اس نے چار زمروں میں تقسیم کیا ہے۔ یہ تقسیم ارسطو کی زمرہ بندی سے مطابقت رکھنے کے باوجود کچھ جداگانہ معیار تفریق کی بنا پر کی گئی ہے ۵۵ اور ان کے چلنے، اڑنے، تیرنے اور رینگنے کو معیار تقسیم بنایا گیا ہے۔ اسے اعتراف ہے کہ یہ تقسیم بہت اطمینان بخش نہیں کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بہت سے جانور جو اڑتے ہیں وہ چلتے بھی ہیں لیکن اس کا دعوی ہے کہ اس کی باتوں کا غلط مطلب نہیں نکالا جا سکتا کیونکہ جو جاندار صرف چلتے ہیں اور اڑتے نہیں انھیں طائر نہیں کہا جا سکتا۔ چلنے والے جانداروں کو اس نے مزید جنسوں میں تقسیم کیا ہے، یعنی انسان، پالتو حیوانات، جنگلی جانور اور رینگنے والے جاندار۔ یہ تقسیم قرین عقل ہے، اگرچہ رینگنے والے جاندار بھی جانوروں کے زمرے میں آ سکتے ہیں ۵۶۔

حیوانات سے متعلق ان مدلل تحریروں کے درمیان ایک جگہ مصنف نے عناصر اربعہ سے بھی بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کچھ "مادہ پرستوں" (غیر مذہبی حکماء) کے مطابق دنیا چار عناصر سے بنی ہوئی ہے۔ وہ ہیں گرمی، سردی خشکی و نمی (تمام موجودات انھیں چار عناصر سے مرکب ہیں اور ان کو وہ لوگ "مادہ" کہتے ہیں ۵۸)۔ اس کے قول کے مطابق کچھ دوسرے لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ عناصر اربعہ خاک، باد، آب و آتش ہیں اور مذکورہ بالا چار اجزاء ان ضروری عناصر کے محض اوصاف ہیں۔ اس مسئلے نے اس کے معاصرین میں بحث ومباحثہ کی شکل اختیار کرلی۔ جو لوگ گرمی، سردی، خشکی اور نمی کو قدرتی اجزاء سمجھتے تھے ان کے قول کے مطابق آتش، خاک، آب و باد مذکورہ بالا اجزاء سے بنے تھے ۵۹۔

اس دور کی سائنس کی روح کو جاحظ کی تشریح مرکبات کے ذریعہ اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ اپنی بحث کے لیے اس نے روشن اشیاء اور آتش گیر کو بنیاد بنایا ہے۔ پھر وہ سوال کرتا ہے کہ کیا ان کی آگ دکھائی دینے سے پہلے حقیقتہً موجود تھی؟ اور اگر یہ بات تھی تو وہ آگ اس شے کے ساتھ ساتھ تھی یا اس کے اندر تھی جس میں وہ نمودار ہوئی۔ آگے چل کر وہ اس شے کے اندر آگ کے موجود نہ ہونے کی شکل میں ان ذرائع کو دریافت کرتا ہے جن کے ذریعے وہ عالم وجود میں آئی۔ اس نے اس بات پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ اگر تبدیلی ہیئت کی حقیقت کو تسلیم کرلیا جائے، اور ان خصوصیات کو پہلے ہی سے موجود مان لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہوا کیونکر آگ اور لکڑی کو کوئلے میں تبدیل کردیتی ہے آگے چل کر وہ درختوں میں پائی جانے والی آتش گیر اشیاء کے عناصر ترکیبی کا پتا چلاتا ہے اور پتھروں سے پیدا ہونے والی چنگاریوں، آگ کے رنگ اور دیگر متعلقہ مسائل پر روشنی ڈالتا ہے۔ ۶۰

جاحظ اور اس کے دور کے تنقیدی زاویہ نگاہ کی ایک اور مثال اس بحث میں بھی ملتی ہے جو اس نے عنقا نامی خیالی چڑیا کے وجود کے بارے میں کی ہے۔ یہ چڑیا اپنی کچھ خصوصیات میں ققنس سے مشابہت رکھتی ہے بقول جاحظ

کچھ ایسے لوگ ہیں جو اس چڑیا کے وجود پر مصر ہیں۔ لیکن اس کا کہنا ہے کہ میری نظر میں یہ محض فرضی ہے۔ ایسی فرضی باتوں کے موضوعات کے سلسلے میں اُس نے گینڈوں اوران کے بچوں کی پیدائش کے بارے میں بھی قلم اٹھایا ہے۔ اس کے بارے میں ہندوستانیوں سے کچھ ایسی باتیں سننے کو ملتی ہیں جنھیں بقول جاحظ اگر ہندوستانی اتنا مصر ہو کر بار بار نہ دہرائیں تو اہلِ سائنس انھیں مہمل قرار دیکر رد کر دیں گے کہا جاتا ہے کہ گینڈے کا بچہ پیدا ہونے سے قبل ہی اپنی ماں کے پیٹ سے سر باہر نکال کر آس پاس کے سبزے کو اپنی خوراک بناتا ہے اور آسودہ ہو جانے پر اپنے سر کو کھینچ لیتا ہے۔ اس سلسلے میں جاحظ کا کہنا ہے "میں اس بات کو نہ تو ناممکن سمجھتا ہوں اور نہ یہ خدا کی قدرت سے بعید ہے۔ ہمیں کہیں قرآن میں اس کی تردید نہیں ملتی اور نہ تو اجماع نے اس سے انکار کیا ہے۔ لہذا میں بھی اس کا منکر ہونے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ لیکن میرا دل اس بات پر یقین کر لینے پر قطعاً آمادہ نہیں ہوتا۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو انسان بذریعۂ قیاس نہیں جان سکتا۔ دراصل عینی مشاہدے کے علاوہ کسی دوسرے ذریعے اس کا پتا نہیں چلایا جا سکتا"[۱۱۱]

ممتاز مسلم دانشوروں کی اکثریت نے ارسطو کے طریقے پر ہی اپنے کو شدت سے کاربند رکھا اور دوسرے ذرائع سے کوئی قابلِ ذکر تبدیلی قبول کئے بغیر وہ "حکیم ستاجرہ" ارسطو کے خیالات کی پیروی کرنے پر مطمئن رہے۔[۱۱۲] ارسطو کے ذریعے سائنس کی مختلف قسموں پر تقسیم اس کے اصولوں کا ایک ایسا جز تھی جو مسلمانوں کے تجزیہ اور زمرہ بندی کی پسند سے بہت حد تک مطابقت رکھتی تھی۔ وہ ہر چیز کو دو حصوں میں تقسیم کرتا تھا یعنی نظری اور عملی۔ پہلی قسم میں اس نے سب سے پہلے فلسفہ اور اس کے بعد علوم طبعیات اور ریاضیات کو شامل کیا تھا اور دوسری قسم میں وہ تمام علوم و فنون آتے تھے جو استدلال کے علاوہ عمل پر مشتمل ہیں۔ موخرالذکر قسم کو بعد میں مزید وضاحت کرتے ہوئے اس نے دو اور حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ ایک تو وہ عملی علوم جن کا عمل کے علاوہ کوئی اور نتیجہ نہیں نکلتا اور دوسرے وہ تعمیری یا فنی علوم جو عمل کے نتیجے میں کچھ ٹھوس مصنوعات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

روایت کے مطابق علمائے اسلام میں اس سوال پر سب سے پہلا غور و خوض

کرنے والا شخص ترکی عالم ابو نصر فارابی (متوفی دمشق ۳۳۹ھ مطابق ۹۵۰ء) تھا۔ وہ جیساکہ نام سے ظاہر ہے ماوراءالنہر نامی ایک مقام فاراب کا باشندہ تھا۔ اپنی تصنیف احصار العلوم، میں اس نے جن علوم سے بحث کی ہے جن سے بحث کرنے کا ارادہ کیا ہے ان کی اس نے اس طرح زمرہ بندی کی ہے۔

۱۔ علم لسان (سات حصّوں پر مشتمل)۔ ۲۔ علم منطق (۸ حصّوں پر مشتمل) ۳۔ علم ریاضی (جن سات حصّوں پر مشتمل ہے وہ ہیں ارتھیمٹک، جومیٹری، بصریات، علم نجوم، موسیقی، اوزان اور میکانکی۔ ۴۔ الف۔ علم دینیات وطبعیات (جس کے یہ آٹھ حصّے ہیں۔ وہ علوم جو تمام اجسام طبعی میں مشترک ہیں، مفرد اجسام، اجسام کا عالم وجود میں آنا اور ختم ہونا، عناصر سے متعلق آغاز تغیرات وحادثات، عناصر سے مرکب اجسام، معدنیات[۱۶۴] نباتات وحیوانات۔ ۴ ب۔ علم دینیات بشمول سیاسیات، فقہ و علم کلام[۱۶۵])

ایک دوسری کتاب "ڈی آرٹو سائنٹیارم (DE ORTU SCIENTIARUM)" میں جو اس سے منسوب کی جاتی ہے لیکن جو صرف لاطینی ترجمے ہی میں دستیاب ہے، اس کے نظریات کی ایک دوسرے پہلو سے عکاسی کی گئی ہے۔ اس کے مطابق مادّہ اور واقعہ خالق مادّہ و واقعہ کے علاوہ کسی اور شے کا وجود نہیں واقعہ کو احساس، اور مادہ کو استدلال کے ذریعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ طبعیاتی علم مادّے میں ہونے والے تغیرات کے اسباب و مواقع سے متعلق ہے دراصل یہ حرکت و جمود سے متعلق علم ہے۔ کرۂ قمر[۱۶۶] کے نیچے[۱۶۶] تمام مادّوں کی ابتدا چار عناصر میں مضمر ہے یعنی آتش، باد، آب اور خاک۔ جنکی علی الترتیب چار خصوصیات یعنی گرمی، ٹھنڈک، نمی اور خشکی سے حادثات حرکت وجمود پیدا ہوتے ہیں۔ چاروں علوم ریاضی یعنی ہندسہ، پیمائش، نجوم و موسیقی کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا مآخذ ہی سے کرۂ قمر کے نیچے تمام علوم پیدا ہوتے ہیں۔ علم طبعی کے مرکب میں شامل اجزاء یہ ہیں:۔ منصفانہ علم نجوم، ادویات پیشین گوئی۔ خیالی تصورات کی وضاحت، زراعت، جہاز رانی، کیمیا (یہ علم ایک شے کو دوسری قسم میں بدلنے سے متعلق ہے) اور بصریات[۱۶۷]

فارابی کا عظیم جانشین ابن سینا (متوفی ۴۲۸ھ) فارابی پر سبقت لیجاتے ہوئے ارسطو کی طرف متوجہ ہوا اور اس کے نظریات میں کچھ ایسی تبدیلیاں کیں جو

اس کے مخصوص مقاصد کی تکمیل کے لیے ضروری تھیں۔ علوم کی تقسیم کے موضوع پر ایک مختصر مقالے ۵۰ میں اس نے عقل یا فلسفہ (حکمت ۵۱) کو ابتدائی طور پر دو حصّوں میں تقسیم کیا ہے ایک تو نظری یا خیالی اور دوسرا عملی۔ نظری جزو کا مقصد ان موجودہ اشیاء سے متعلق مسلّمہ عقائد کا حصول ہے جن کا وجود کسی بھی طرح انسانی سرگرمیوں کا مرہون منت نہیں۔ اس کا مقصد صرف مدلّل آرا کی تشکیل ہے۔ مثلاً عقائد کے معاملہ میں خدا کی وحدانیت یا تقدیر (قسمت) کے مسائل عملی علوم خاص مقصد موجود اشیاء سے متعلق تسلیم شدہ عقائد کا حصول ہی نہیں بلکہ مسائل سے متعلق ایسے مدلّل نظریات کا حصول بھی ہے جن سے انسان وہ حاصل کر سکے جس میں اس کے لیے بھلائی ہے۔ لہذا یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو عمل کی دعوت دیتا ہے۔

ایک دوسرے پہلو سے تین قسمیں بتائی گئی ہیں یعنی زیریں علم جیسے "علم طبیعی" کہا گیا ہے، درمیانی علم جسے "علم ریاضی" کہا گیا ہے اور اعلیٰ علم یعنی الہیات۔ ابتدائی علوم طبعیات کو مزید دو حصّوں میں بانٹا گیا ہے۔ ان میں سے پہلا حصّہ ۵۲ جسے بنیادی یا اصولی سمجھا جا سکتا ہے ان اوصاف ۵۳ سے متعلق ہے جو فطرت میں پائے جانے والے تمام مادّوں میں موجود ہیں، یعنی مادّہ، ہیئت، حرکت، وصف اور اسباب (پیدا ہونے کے لیے ضروری شرائط)، خواہ کوئی مقصد ہو یا نہ ہو۔ دوسرا جز جسے فروعی یا مشتق سمجھا جا سکتا ہے وہ ہے جسکے ذریعہ ان مادّوں کے حالات کا پتا چلایا جاتا ہے جو دنیا کے ضروری اجزاء تشکیل ہیں، یعنی آسمانوں سے متعلق اور جو کچھ انکے اندر ہے، اور عناصر اربعہ سے متعلق نیز انکی طبعی خصوصیات، انکی حرکات اور انکے مراکز۔

فروعی حصّے کو مختلف شعبہ جاتی علوم میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً ادویات، نجوم، قیافہ شناسی، خیالات کی توضیح (تعبیر)، جادو (علم طلسمات) اور کیمیا۔

فارابی اور ابن سینا کے درمیانی وقفے میں اخوان الصفا کا نمبر آتا ہے جو کہ چوتھی صدی عیسوی دسویں صدی ہجری کے آخری حصّہ میں بصرہ میں فروغ پانے والی ایک سوسائٹی یا اکادمی تھی۔ عصری علوم کا مکمل احاطہ کرنے والے کئی مقامات پر مبنی ان کی تصانیف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ اپنے برادران اسلام کو کائنات سے متعلق ایسا مواد فراہم کرنے میں دلچسپی رکھتے تھے، اعلے عقلیت پسند تھے خوخالص

دینی ذرائع سے دستیاب نہیں ہو سکتے تھے۔ انھیں اسباب کی بنا پر، نیز انکی تصانیف کے مصنفین کے نام معلوم نہ ہو سکنے کے باعث یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ یہ لوگ شیعہ تھے یا ان معتزلیں میں سے تھے جن کے ذہن میں ایک خاص سیاسی مقصد یعنی خاندان عباسیہ کا استیصال کارفرما تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کو اخوان الصفا کا لقب ان کے اس اعلان کے باعث ملا کہ علیت سے خالی تعلیمات کے باعث شریعت کثافت آلود ہو گئی ہے اور اس کثافت کو دور کرنے کا واحد ذریعہ فلسفہ ہے۔

دوسرے اہل اسلام اخوان کے نظریات سے متفق ہونے پر آمادہ نہیں تھے۔ وہ ان کے مقالات کو ایک ایسی سطحی کوشش سے تعبیر کرتے تھے جس کے ذریعہ علم کی ہر ایک شاخ کا غیر اطمینان بخش اور بے معنی احاطہ کیا گیا ہو اور جو غلطیوں اور جھوٹ کا پلندہ ہو۔ جب یہ مقالات ابو سلیمان منطقی کے سامنے پیش کئے گئے تو اس نے انھیں اس ناموافق تنقید کے ساتھ واپس کر دیا کہ مصنفوں نے شریعت کے لبادے میں فلسفے کو چھپانے کی کوشش کی ہے اور اس میں بھی اپنے سے زیادہ ذہین پیش رووں کی طرح وہ ناکام رہے ہیں۔ جب اس سے اس رائے کے اسباب دریافت کئے گئے تو اس نے جواب دیا کہ شریعت اللہ کی جانب سے ایک مخصوص روحانی بندے کے ذریعہ نازل کی گئی تھی اور اس کے احکام کی اطاعت بے چون وچرا لازم ہے۔ اس کے بقول ستاروں کے اثرات اور آسمانوں کی گردش سے متعلق کسی منجم کی باتیں شریعت کی نظر میں کوئی مقام نہیں رکھتیں اور نہ تو کسی طبعی علوم کے ماہر کا کوئی ایسا مقالہ اہمیت رکھتا ہے جس سے ستاروں اور آسمانوں میں کار فرما اصولوں کا مشاہدہ کیا گیا ہو، یا جو گرمی، ٹھنڈک، نمی و خشکی سے متعلق حقائق پر روشنی ڈالتا ہو، یا بتاتا ہو کہ عامل کیا ہے اور معمول کیا ہے اور ان میں کیا رشتہ اتحاد و بیگانگی ہے۔ اسی طرح ماہرین اقلیدس یا منطقیوں کی باتوں کی بھی شریعت میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ لہذا اس کا کہنا تھا کہ اخوان نے کس طرح یہ دعویٰ کرنے کی جرأت کی کہ وہ فلسفے اور شریعت کو ہم آہنگ کر سکتے ہیں باوجود اس حقیقت کے کہ ان کے علاوہ دیگر لوگ بھی ان کے طریقوں کو اپنا سکتے ہیں مثلاً جھاڑ پھونک کرنے والے، کیمیا گر، تعویذ لکھنے والے، خوابوں کی تعبیر بتانے والے اور جادوگر،

جنھوں نے اگر اپنی صلاحیتوں کا جائزہ استعمال کیا ہوتا تو اللہ بھی انھیں جائز قرار دیتا، اور خالقِ شریعت نے کسی بھی امکانی خامی کو دور کرنے کے لیے ان کا استعمال کیا ہوتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس کے برخلاف اس نے ان لوگوں کی مذمت کی اور مسلمانوں کو ان سے دور رہنے کی تلقین کی، اور فرمایا کہ جو شخص کسی جادوگر یا پیشین گوئی کرنے والے کے پاس جاتا ہے وہ اسرار خداوندی کا انکشاف کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ خدا نے اپنے ہادی کے ذریعے ایک مکمل دین بھیجا۔ وحی کے ذریعے واضح ہدایات نازل ہونے کے بعد کسی مدلل توضیح کی اب حاجت نہیں رہ گئی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ ماضی کے مسلمان بغیر فلسفے کا سہارا لیے ہوئے اپنی مذہبی دشواریوں اور اختلافات پر غور کیا کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح جیسے یہودی، نصاریٰ اور قدیم ایرانی پجاری اپنے دین کو فلسفے سے مبرّا رکھتے تھے۔ بہرحال اب اس کے استعمال کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔[۳۳]

اس قسم کے رجعت پسندانہ نظریات کا مقابلہ بعض تحفظات کے ساتھ ایک صدی بعد غزالی نے اپنی تصنیف تہافۃ الفلاسفہ اور دیگر تصانیف میں کیا۔ ایسے ہی نظریات کی مخالفت میں اخوان نے اپنے کارنامے انجام دیے جس کا مقصد مسلمانوں کو ماورائے مذہب ذرائع سے حاصل شدہ اسرار ارضی سے روشناس کرانا تھا۔ ان کے مقاصد سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کے مقالے[۳۴] مستند عالموں کے لیے نہیں بلکہ عوام کے لیے تھے۔ بہرحال ان کے مقالات بہت وسیع میدانوں کا احاطہ کرتے ہیں اور ان سے پتا چلتا ہے کہ اخوان کے مطابق اسلامی تاریخ میں ان سے وسیع تر معلومات رکھنے والے مسلمان سائنسی علوم کی کتنی صلاحیت رکھتے تھے۔ ان کے مقالات میں ارسطو کے بنیادی خیالات پر افلاطونی رنگ بھی شدت سے چھایا ہوا ہے۔ ان میں یونانی اور اسلامی خیالات کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش حاوی نظر آتی ہے، اور ان کے نظریات کا ماخذ بھی صاف دکھائی دیتا ہے۔

اولین مقالے (ریند سے متعلق) کے ایک ابتدائی پیراگراف میں مکمل مضمون کا ایک عام خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ جس کے مطابق فلسفہ یا علم کو چار حصوں یعنی

ریاضی، منطق، طبعی اور الہیاتی علوم میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ریاضی کے حصے میں حساب، جومیٹری، نجوم اور موسیقی شامل ہیں۔ یہی تقسیم بعد میں ارسطو کے پیروؤں نے اختیار کی جو اسے "چہار پہلو" کہا کرتے تھے۔ حساب کے بارے میں ہندسوں کا حصہ خاص طور پر دلچسپ ہے۔ ہندسوں کو چار مدارج یعنی اکائی دہائی سیکڑہ اور ہزار میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ درجہ بندی ہندسوں کی خاصیت کا جز ہونے کی بنا پر نہیں ہے۔ کیونکہ ہندسے یا تو جفت ہو سکتے ہیں یا طاق بلکہ حکما نے ہندسوں کی یہ درجہ بندی ہندسوں اور طبیعیاتی مادّوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے کی ہے کیونکہ طبعی مادّوں کو خدا نے خود چار چار گروہ میں ترتیب دیا ہے مثلاً چار طبعی خصوصیات گرمی، سردی، نمی و خشکی؛ چار عناصر (ارکان) آتش، باد، آب و خاک؛ چار اخلاط یعنی خون، بلغم، صفرا، و سوداء؛ سال کے چار موسم؛ چہار سمتیں اور مخلوقات کی چار اقسام معدنیات، نباتات حیوانات اور انسان۔ مقالے کا ایک جز وانفرادی ہندسوں کے مخصوص اوصاف پر مبنی ہے مثلاً دو پہلا اصلی ہندسہ ہے، تین پہلا طاق ہندسہ ہے، چار پہلا مربع ہندسہ ہے، پانچ پہلا سیدھے حساب کا ہندسہ ہے، سات پہلا مکمل ہندسہ ہے اور اسی طرح بارہ سے بھی آگے کے ہندسوں کی خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی ہے اس کے بعد آنے والی تفصیلات کی ترتیب یوں ہے: حساب کے اصول ہندسے متعلق مقالے کو پوری تصنیف کا دیباچہ بنانے کے اسباب یعنی یہ سبب کہ یہ علم ہر ذی روح میں پوری طرح موجود ہے اور اس سے واقف ہونے کیلئے صرف مطالعہ کی ضرورت ہے۔ آخر میں ایک حصہ اس وضاحت سے متعلق ہے کہ علم ہندسہ علم ارواح تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

دوسرے مقالے کا موضوع جومیٹری ہے جس کی تعریف کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ یہ مقدار پیمائش اور ان کی خصوصیات سے بحث کرنے والا علم ہے۔ یہ مقالہ "نقطہ" کی تشریح سے شروع ہو کر "خط" اور "سطح" سے گزرتا ہوا "جامد" تک جاتا ہے اس علم کے دو حصے ہیں عملی اور نظری۔ پہلا حصہ حواس سے محسوس کیے جانے والے اجسام واشکال سے متعلق ہے اور دوسرا حصہ

اس مضمون کے اصولی پہلو سے متعلق ہے جس کے لیے مختلف فرضی چیزوں کا استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً دھوپ اور سائے کے درمیان لکیر یا دھوپ اور سائے کے غائب ہو جانے کے بعد جو لکیر دماغ میں منعکس ہو جاتی ہے۔ جومیٹری کے ان اصولوں کو دکھائی دینے والی اشیاء سے مفروضے کی طرف اور ٹھوس سے غیر مادی کی جانب رہنما بتایا گیا۔

تیسرا مقالہ علم نجوم کے بارے میں ہے اور مضمون کی اہمیت کی مناسبت سے کافی طویل ہے۔ اس مضمون کے تین حصے کئے گئے ہیں۔ پہلا حصہ آسمانوں کی بناوٹ، ستاروں کی تعداد، منطقۂ بروج کے نشانات، ستاروں کے باہمی فاصلے، ان کی جسامت ان کی گردش اور اس مضمون سے متعلق دوسرے موضوعات پر مشتمل ہے۔ اسے علم ہیئت کہا گیا ہے۔ دوسرا حصہ جدولِ نجوم کے تخمینہ جنتری سازی اور ایسے ہی دیگر امور سے متعلق ہے۔ تیسرا حصہ افلاک کی گردش کے باعث کرۂ ارض پر ہونے والے واقعات کی پیشین گوئی، منطقۂ بروج کے نشانات کے عروج اور سیاروں کی حرکت پر مشتمل ہے اس تیسرے حصے کو علم الاحکام کہا جاتا ہے۔

ستاروں کو مدور روشن اجسام بتایا گیا ہے جن میں سے ۱۰۲۹ بڑے ستاروں کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے سات یعنی زحل، مشتری، مریخ، سورج، زہرہ، عطارد اور چاند سیارے ہیں بقیہ غیر متحرک ستارے ہیں۔ ساتوں سیاروں میں سے ہر ایک کا آسمان اس کی مناسبت سے الگ الگ ہے آسمان مدوّر شفاف اور کھوکھلے اجسام ہیں جو تعداد میں نو[9] ہیں۔ یہ سب پیاز کے چھلکوں کی طرح تہہ بہ تہہ ہیں ان سیاروں میں ہم سے سب سے زیادہ قریب چاند کا دائرہ ہے جو فضا کو چاروں طرف سے محصور کیے ہوئے ہے ــــ زمین فضا کے بیچ میں ہے چاند کے دائرے کے بعد عطارد کا دائرہ ہے اور اس کے بعد علی الترتیب زہرہ، سورج، مریخ، مشتری اور زحل کے دائرے ہیں۔ ان کے بھی آگے غیر متحرک ستاروں کے دائرے ہیں اور سب سے آخر میں وہ دائرہ ہے جو ان تمام اجسام پر محیط ہے۔ یہ آخری دائرہ ہمہ وقت آبی

پہیئے کی طرح گردش میں رہتا ہے زمین لے اوپر یہ پہیہ مشرق سے مغرب کی طرف گھومتا رہتا ہے اور زمین کے نیچے مغرب سے مشرق کی طرف۔ اور دن رات میں ملا کر وہ ایک چکر مکمل کرتا ہے [50] یہ دوسرے دائروں کو سیاروں کے ساتھ ساتھ گردش میں لاتا ہے۔ اسے بارہ بروج میں تقسیم کیا گیا ہے [51] جس کو منطقۂ بروج کے منازل سے تعبیر کرتے ہیں [51]۔

سورج سال میں ایک بار تمام برجوں سے گزرتا ہے۔ اس کا سفر ایک فرضی دائرہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ برجوں میں سے چھ [52] (یعنی حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، اور سنبلہ) شمالی بروج ہیں۔ جب سورج ان کے درمیان ہوتا ہے تو راتیں چھوٹی اور دن بڑے ہوتے ہیں۔ بقیہ چھ جنوبی بروج ہیں۔ جب سورج ان کے درمیان ہوتا ہے تو راتیں طویل اور دن مختصر ہوتا ہے۔ وہ دو نقطے جہاں شمالی اور جنوبی برج ملتے ہیں۔ دائرہ منطقہ بروج کے قطبین کہلاتے ہیں [53]

سورج کے سفر کی راہ کا مدار دیگر سیاروں میں سے ہر ایک کے مدار کو قطع کرتا ہے جسے نقطۂ تقاطع (جوزھر یا عقدہ) کہتے ہیں۔ جب کبھی سورج اور چاند کسی برج کے ایک ہی نقطۂ تقاطع پر ملتے ہیں اور دونوں کا زاویہ برج سے یکساں ہوتا ہے تو سورج گرہن لگتا ہے ایسا صرف کسی ماہ کے اختتام ہی پر ہو سکتا ہے۔ جب چاند اور سورج ایک ہی لائن میں رہتے ہوئے ایک دوسرے سے عین مخالف سمتوں میں ہوں تو ایسی صورت میں سورج کی روشنی ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے اور گہنایا ہوا سورج ہمیں ایسا ہی دکھائی دیتا ہے جیسے سورج پر سے گذرتا ہوا بادل کا کوئی ٹکڑا ہمیں اسے دیکھنے سے باز رکھتا ہے۔ لیکن جب سورج ایک نقطۂ تقاطع پر ہو اور چاند دوسرے نقطۂ تقاطع پر تو چاند گرہن وقوع پذیر ہوتا ہے اور ایسا مہینے کے وسط ہی میں ہو سکتا ہے کیونکہ اس وقت چاند کی پوزیشن برج کے بالمقابل اور سورج کے بالکل برعکس سمت میں ہوتی ہے اور ان دونوں کے درمیان زمین ہوتی ہے جس سے سورج کی روشنی چاند تک نہیں پہنچ پاتی [54]۔

سورج تمام بارہ برجوں کا ایک چکر ۳۶۵ دن میں لگاتا ہے اور ہر برج میں تیس دن اور چند گھنٹے رہتا ہے۔ وہ محیط کے تین سو ساٹھویں حصے میں ایک

دن ایک رات اور کچھ دیر قیام کرتا ہے۔ دن میں وہ زمین کے اوپر ہوتا ہے اور رات میں اس کے نیچے۔ موسم گرما میں وہ فضا کے شمالی منطقوں میں ہوتا ہے اور اس طرح اس نقطے سے قریب تر ہوتا ہے جو ہمارے سروں کے اوپر ہے[۸۴] موسم سرما میں وہ جنوبی منطقوں میں ہوتا ہے۔ فضا میں وہ کافی نیچے ہوتا ہے اور ہمارے سروں سے بہت فاصلے پر ہوتا ہے۔ بوقت عروج[۸۵] وہ دائرے کے بلند ترین مقام پر اور زمین سے بہت زیادہ دور ہوتا ہے، لیکن بوقت زوال وہ فضا میں نیچے اور زمین سے قریب تر ہوتا ہے[۸۶]۔

سورج کے چار مخصوص مشہور بروج میں داخل ہونے پر چاروں موسموں کا آغاز ہوتا ہے۔ لہذا جب سورج برج حمل کے پہلے دقیقہ میں داخل ہوتا ہے تو روز و شب برابر ہوتے ہیں اور موسم معتدل ہوتا ہے جاڑا رخصت ہو جاتا ہے اور بہار کا آغاز ہوتا ہے — جب سورج برج سرطان، میزان اور جدی کے اول دقیقہ میں داخل ہوتا ہے تو علی الترتیب گرمی، خزاں اور جاڑے کا آغاز ہوتا ہے[۸۸]۔

مقالے کا آخری حصہ علم نجوم سے متعلق ہے۔ اس میں اجرام فلکی کے زمین پر پڑنے والے اثرات سے بحث کی گئی ہے۔ مختصراً کہا جا سکتا ہے کہ علم نجوم کا کام یہ بتانا ہے کہ جب سیارے ایک دوسرے سے تعلقات میں ہم آہنگ ہوتے ہیں تو "تعمیر و تخریب" کے اس کرۂ ارضی میں سب حالات درست ہوتے ہیں اور جب سیارے ہم آہنگ نہیں ہوتے تو دنیا کے حالات ناسازگار ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں کچھ سیاروں کی یکجائی زمین پر مخصوص نوعیت کے حادثات و واقعات کی نشاندھی کرتی ہے[۸۹]۔

اس سلسلے میں قرطبہ کے ابن حزم (۹۹۴ء تا ۱۰۶۴ء) کا بیان قابل غور ہے۔ ان کے مطابق ۹ ستارے کرۂ ارضی کے واقعات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، اور کوئی اثر رکھتے بھی ہوں تو وہ اثرات کسی خاص اہمیت اور آزاد طاقت کے حامل نہیں ہیں۔ دراصل ستارے بذات خود ماتحت ہیں اور ان میں اثر انداز ہونے کی طاقت نہیں۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا تو ستارے

اور ان کے مدار اپنی مرضی کے مطابق چل سکتے اور کسی مخصوص حرکت (دائرے کی شکل) کے پابند نہ ہوتے جیسی کہ موجودہ صورت ہے اگر ان کے کچھ اثرات ہیں بھی تو جلنے کے عمل میں آگ یا ٹھنڈے ہونے کے عمل میں پانی کی حیثیت سے زیادہ ان اثرات کی وقعت نہیں۔[9]

اپنے مقالاتی سلسلے کے سولہویں مقالے میں اخوان کائنات کے موضوع کی طرف رجوع ہوئے ہیں اور ایک مختلف زاویۂ نگاہ اختیار کیا ہے۔ انھوں نے قدیم حکماء کے بیان کا حوالہ دے کر اور ان کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ کائنات یا کائناتِ اکبر جو سات آسمانوں، سات زمینوں اور ان کے درمیان کی تمام چیزوں پر مشتمل ہے کائنات اصغر یعنی انسان سے اس کے تمام[91] اشیاء وارکان میں مشابہ ہے پوری کائنات میں ایک روح رواں ہے جو کائنات کے ہر حصے کے کاموں کی اسی طرح رہنمائی کرتی ہے جیسے انسان کی روح اس کے تمام اعضا کو بروئے کار لاتی ہے۔

غیر ارضی زمروں میں آنے والے کائنات کے حصے وہ سات دائرے ہیں جن میں ساتوں سیارے حرکت کرتے ہیں اور انھیں میں غیر متحرک ستاروں کے حلقے نیز بعید ترین آسمانی حلقہ جو کہ اللہ کا عرش ہے، سب شامل ہیں۔ قریب ترین فلکی دائرے اور زمین کے درمیان فضا ہے۔ جہاں تک زمین کا تعلق ہے وہ مع اپنی سطح پر موجود تمام اشیا یعنی پہاڑوں، سمندروں، ریگستانوں، دریاؤں، آباد و غیر آباد زمینوں کے ایک کرہ ہے۔ یہ کرہ خدا کی رحمت سے کائنات کے مرکز میں ہوا کے بیچ واقع ہے۔[92]

کروں کے یہ سلسلے جو تعداد میں گیارہ ہیں، ایک دوسرے سے بالکل متصل ہیں۔ اور ہر بیرونی کرے کی اندرونی سطح اندرونی کرے کی بیرونی سطح سے متصل ہے۔ چنانچہ ان کے درمیان خلا نہیں ہے اور کسی بھی شگاف کا تصور محض فرضی ہے۔ اس مقالے کے مصنف نے بتایا ہے کہ جو محققین آسمانوں یا عناصر اربعہ کے ذرات میں کسی خلا کے وجود کے قائل ہیں وہ شدید غلط فہمی کا شکار ہیں دراصل جب وہ اجرام فلکی کو ایک جگہ سے دوسری

جگہ حرکت کرتا دیکھتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے درمیان کچھ جگہ خالی ہے، کیونکہ اگر اس خالی جگہ میں کوئی اور شے ہوتی تو اجرام فلکی کی حرکت میں مانع ہوتی۔ ایسے لوگوں کا خیال صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتا تھا اگر تمام اجرام ٹھوس ہوتے اور ان کے ذرّات پتھر یا لوہے کے ذرّات کی طرح ایک دوسرے سے سختی کے ساتھ چمٹے ہوتے، لیکن کچھ اشیا مثلاً پانی نرم لطیف اور رقیق ہیں اور فضا بھی اسی قسم کی ہونے کے باعث اجرام فلکی کے سفر میں مانع نہیں ہوتی۔

کائنات کے ان گیارہ کروں کے آگے نہ تو مادہ ہے اور نہ لامتناہی خلا، جیسا کہ تصوّر کیا جاتا ہے[۹۳] کیونکہ بقول مصنف مقالہ میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ کائنات کے اندر اور باہر کوئی خلا ممکن نہیں ہے اور اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کائنات کے باہر بھی اجسام ہیں تو یہ ثابت کرنا اس کی ذمہ داری ہوگی۔[۹۴]

اس ٹھوس زمین کے علاوہ کائنات میں جتنے بھی اجرام فلکی ہیں وہ دوہم مرکز کھوکھلے کروں پر مشتمل ہیں جنکے درمیان کچھ گہرائی ہے[۹۵]۔ زمین کو محیط کرنے والی اور سطح زمین سے چاند کے مدار کی اندرونی سطح تک پھیلی ہوئی فضا کرۂ ارضی کے قطر سے ساڑھے، اکتا گہری ہے اس کا قطر اس کی گہرائی کا دوگنا یعنی وہی ہے جو فضا کا قطر ہے۔ عطارد کے مداری حلقے کی گہرائی زمین کے قطر کا ستّو گنا ہے اور اس گہرائی کا دوگنا اس کے قطر کے ⅟₂ کے برابر ہے (یعنی قطر کی گہرائی کا دس گنا ہے۔ ناپ سے متعلق اس قسم کے اندازے بقیہ سیاروں کے حلقہ مدار سے متعلق بھی دیے گئے ہیں غیر متحرک ستاروں کے حلقے کی گہرائی زمین کے قطر کی تقریباً بارہ ہزار گنا بتائی گئی ہے۔ اور ان کا قطر اس کی گہرائی کا دوگنا بتایا گیا ہے[۹۶]

سیّاروں کی باہمی نسبت کے لحاظ سے ان کے بدلتے ہوئے مقامات کی وضاحت کرنے کے لیے ان اجرام کی شرح رفتار میں فرق تسلیم کیا گیا ہے۔ خاص متحرک کرہ جس کو خود غیبی قوت حرکت میں لاتی ہے، چوبیس گھنٹے میں زمین کا ایک چکّر لگاتا ہے۔ اس کے اندر کا دوسرا کرہ[۹۷] اس سے متصل ہونے

کے باعث اسی سمت میں گردش کرنے کا پابند ہے لیکن نسبتاً کم رفتار سے اور رفتار
کا یہ فرق سٹو سال میں ایک ڈگری کے برابر ہو جاتا ہے اس کے بعد دوسرا کرہ
یعنی زحل اس سے بھی کم رفتار سے گردش کرتا ہے ۔ یہ کمی دو منٹ فی یوم
کے برابر ہوتی ہے اور اس طرح یکے بعد دیگرے آنے والے تمام کرے اپنے سے
متصل بیرونی کرے کے مقابلے میں کم رفتار رکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہم چاند کے
کرے تک جا پہنچتے ہیں جو سب سے کم رفتار ہے اور زمین کے گرد ایک چکر
۲۴ گھنٹے میں پورا کرتا ہے ۹۵

سیاروں کی ظاہری حرکت قہقری (پیچھے کی طرف لوٹنے کی وضاحت یوں
کی گئی ہے کہ کبھی کبھی سورج اور چاند کو چھوڑ کر بقیہ پانچ سیارے کی طرف
لوٹتے اور کبھی بظاہر قیام کرتے نظر آتے ہیں لیکن حقیقتاً اس طرح کی کوئی
بات واقع نہیں ہوتی اور یہ چیز محض ایک نظری دھوکا ہے۔ اس کا سبب یہ
ہے کہ ان میں سے ہر ایک سیارہ ایک چھوٹے حلقے کے محیط پر یوں گردش
کرتا ہے کہ اس کا کچھ حصّہ اندر کو دھنسا رہتا ہے اور اس میں بڑے دائرے
کی ضخامت بھی شامل ہوتی ہے، لہذا مقامات تقاطع کے ایک نقطے پر وہ دائرے
کی باہری سطح کو چھوتا ہوا گزرتا ہے اور دوسرے نقطے پر اندرونی سطح کو چھوتا ہوا
گزرتا ہے۔ اس طرح وہ سیارہ مائل بہ عروج ہونے کی شکل میں زمین سے دور
ہو جاتا ہے اور نیچے آتے وقت زمین سے قریب ہوتا جاتا ہے۔ اپنی گردش کے
اوپری حصے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بروج کے درمیان ان کی مخالف سمت
میں گھوم رہا ہے ۹۹ اور نچلے حصے میں وہ ان کی موافق سمت میں گھومتا دکھائی
دیتا ہے اور بین عروج و زوال کے وقت وہ زمین سے غیر متحرک (قیام
پذیر) دکھائی دیتا ہے ۱۰۰

جہاں تک آسمانوں کے عناصر ترکیبی کا تعلق ہے علماء کے خیال میں وہ ایک
پانچویں عنصر سے بنا ہوا ہے ۱۰۱ — اس کا صرف یہی مطلب نکلتا ہے کہ اجرام
فلکی کسی قسم کی تعمیر و تخریب یا کمی و بیشی جیسے کرۂ ارضی پر رونما ہونے والے تغیرات
کی طرح تغیر پذیر نہیں ہیں اس کا یہ بھی مطلب نکلتا ہے کہ ان کی حرکت ہمیشہ ایک
دائرے کی شکل میں ہوتی ہے۔ کچھ لوگوں

نے علمار کے اس بیان کا جو یہ مطلب نکالا ہے کہ افلاک کرۂ ارضی سے مختلف کسی دوسرے عنصر سے بنے ہوئے ہیں وہ غلط ہے ـــ ہماری آنکھیں بھی اس بات کا ثبوت اس وقت مہیا کرتی ہیں جب ہم دیکھتے ہیں کہ چاند میں بھی روشنی، سائے کو قبول کرنے کی ویسی ہی گھٹتی بڑھتی صلاحیت ہے جیسے کہ دنیاوی اجسام میں۔ اور انھیں کی طرح چاند بھی سایہ ڈالتا ہے۔ تمام اجرام فلکی اپنی شفاف خصوصیت میں باد، آب، شیشہ اور بلور سے بھی مشابہ ہیں۔ سورج اور چاند اپنی ضیا پاشی میں آگ، اور خشکی میں خاک سے ہم آہنگ ہیں لہذا معلوم ہوتا ہے کہ علمار کا پانچویں عنصر کی طرف اشارہ صرف افلاک کے دائرے میں گردش کرنے کی نشاندھی کرتا ہے، اور اجسام ارضی میں پائے جانے والے تغیرات سے اس کے مستثنیٰ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

مزید برآں افلاک نہ تو ہلکے ہیں اور نہ وزنی، نہ تو گرم ہیں اور نہ ہی سرد اور مرطوب ہے[۲۰۱]۔ اسکی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ کائنات کے وہ حصّے جو اللہ کی طرف سے متعین کردہ مقامات پر قائم ہیں وہ وزن یا ہلکے پن کی خصوصیت سے مبرّا ہیں[۲۰۳]۔ لہذا افلاک جو ہمیشہ سے اللہ تعالیٰ کے ذریعہ متعین کردہ مقامات پر قائم ودائم ہیں نہ ہلکے ہیں اور نہ وزنی۔ اسی طرح زمین جسکی جگہ کائنات کے مرکز میں متعین کی گئی ہے وزنی نہیں ہے، اور نہ ہی اس پر کا پانی اور نہ اس کے اوپر کی ہوا وزنی ہے۔ اسی طرح آگ جو کہ فضا میں سب سے اوپر ہے ہلکی نہیں ہے[۲۰۴]۔ لیکن یہ عناصر اپنی ذاتی خصوصیات سے جداگانہ کائنات کی کچھ خصوصیات حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ لہذا جب مٹی پانی میں ہوتی ہے یا ہوا میں ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرا عنصر بن جاتی ہے۔ اپنی اصلی ماہیت کی طرف واپسی کی وہ کوشش کرتی ہے جس کی نتیجے میں وہ وزنی ہو جاتی ہے۔ جو اشیاءٔ کائنات کے مرکز کی طرف پہنچنے کی کوشش کرتی ہیں، وزنی کہلاتی ہیں۔ اور جو اشیا زمین کے گرد محیط فضا کی طرف پہنچنے کی کوشش کرتی ہیں، ہلکی کہلاتی ہیں۔[۲۰۵]

زمین کی ہیئت کے بارے میں اخوان کا کہنا ہے کہ یہ ایک گول کرہ ہے

جو فضا کے مرکز میں واقع ہے اور اسکا بیرونی محیط ۵۵ء۲۴۸۵۵ میل یا ۶۸۵۵ فرسنگ ہے۔ اور اس کا قطر تقریباً ۷۹۱۵۵ میل یا ۲۱۹۷ فرسنگ ہے ۱۱۶ زمین کا مرکز ایک فرضی نقطہ ہے جو قطر کے وسط میں واقع ہے۔ زمین کی سطح خواہ وہ آبی ہو یا خاکی کے تمام نقطوں سے یکساں فاصلے پر ہے۔ سطح زمین کا کوئی بھی حصہ زیریں ترین نہیں کہا جاسکتا کیونکہ زیریں ترین حصہ وہ ہوگا جو مرکز سے قریب ترین ہو۔ زمین کی بیرونی سطح جو زمین سے ملی ہوئی ہے اوپر کی جانب ہے، اور زمین کی سطح کے کسی بھی حصے پر انسان کھڑا ہو تو اس کے پیر زمین پر اور مرکز زمین کی جانب رہیں گے، اور اس کا سر آسمانوں کی جانب ہوگا۔ ایک وقت میں انسان زمین کا نصف حصہ ہی دیکھ پاتا ہے۔ اور دوسرا نصف حصہ زمین کے گول ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے اوجھل رہتا ہے۔ جب انسان ایک جگہ سے چل کر دوسری جگہ جاتا ہے تو اسے آسمان کا ایک نیا حصہ دکھائی پڑتا ہے جو پہلے اس کی نگاہوں سے پوشیدہ تھا ۱۱۷۔

سطح زمین کا نصف حصہ چہار سمت پھیلے ہوئے سمندروں سے اس طرح ڈھکا ہوا ہے کہ ہر نصف کرے کا نصف حصہ زیر آب ہے جیسے کوئی انڈا نصف پانی کے اندر اور نصف باہر ہو۔ پانی سے باہر نکلے ہوئے زمین کے نصف حصے کا نصف جو خط استوا ۱۱۸ اور اس کے جنوب کی زمین پر مشتمل ہے، ریگستان ہے خط استوا کے شمال کی جانب واقع نصف حصہ کرہ زمین کا ربع مسکوں ہے۔ شمالی ربع مسکوں میں سات بڑے سمندر ہیں ۱۱۹ جو درحقیقت بحر محیط کی ایسی خلیجیں، اور آبنائے ہیں، جن کا پانی کھارا ہے۔ اس علاقے میں مختلف وسعتوں کے پندرہ ۱۲۰ چھوٹے چھوٹے سمندر بھی ہیں۔ لیکن جہاں تک بحر روم ۱۲۱ اور بحر یاجوج و ماجوج بحر زنجبار ۱۲۲ اور بحر زانج ۱۲۳ نیز بحر اخضر ۱۲۴ اور بحر محیط ہے یہ زمین کے ربع مسکوں سے باہر سمجھے جاتے ہیں۔

اسی ربع میں تقریباً دوسو کوہستانی سلسلے مختلف طول و عرض کے مشرق سے مغرب کی طرف یا جنوب سے شمال کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے کچھ آباد علاقوں میں ہیں اور کچھ ریگستانی علاقوں میں۔ اسی آباد علاقے میں چھوٹی بڑے تقریباً ۲۴۰ دریا ہیں

جو مختلف سمتوں میں بہتے ہیں۔یہ دریا پہاڑ سے نکل کر سمندر یا دلدلوں تک جاتے ہوئے درمیانی شہروں اور مزدعہ علاقوں کو سیراب کرتے ہیں۔ان کا فاضل پانی سمندروں سے جا ملتا ہے۔ کچھ عرصے بعد وہی ابخرات کی شکل اختیار کر کے ہوا میں اڑکر دبیز بادلوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ پھر ہوا انھیں پہاڑی چوٹیوں اور بلند مقامات تک لیجا کر منجمد کر کے دوبارہ بارش کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے۔اس طرح وہی پانی دوبارہ دریاؤں میں پہنچ جاتا ہے۔"

اس ربع مسکوں کو سات منطقوں میں بانٹا گیا ہے جن میں سے ہر ایک قالین کی طرح اپنے طول میں مشرق سے مغرب کی طرف بچھا ہوا ہے۔ یہ منطقے سائز میں مختلف ہیں۔ پہلا منطقہ سب سے زیادہ طویل و عریض ہے اور ساتواں سب سے مختصر اور چھوٹا ہے۔منطقے کسی قدرتی تقسیم پر مبنی نہیں ہیں بلکہ قدیم بادشاہوں کی متعین کردہ علاقے ہیں جن کے مطابق سلطنت متعین کیے گئے تھے۔پھر بھی ان میں سے ہر ایک علاقہ کسی نہ کسی سیارے کے زیر اثر ہے۔ ان ساتوں منطقوں کی خصوصیات مختصراً یوں ہیں کہ سب سے پہلا خطہ جو کہ خط استوا کے بالکل نزدیک واقع ہے حبشی اقوام کا مسکن ہے۔ اس کے شمال کی جانب واقع دوسرا حلقہ جس میں مکہ و مدینہ کے شہر واقع ہیں سانولے اور سیاہ کے درمیانی رنگ کے باشندوں کا مسکن ہے۔تیسرا حلقہ جس میں قندھار، شیراز، بصرہ، دمشق، یروشلم، اسکندریہ، مصر، قیروان اور طنجہ ایسے مشہور شہر آتے ہیں، سانولے لوگوں سے آباد ہے۔ چوتھی پٹی پیغمبروں اور بزرگوں کا علاقہ ہے کیونکہ وہ ساتوں پٹیوں میں وسطی علاقہ ہے اور سورج کے زیر اثر ہے۔ اس کے باشندے سانولے اور سفید کے درمیانی رنگ کے ہیں اور جسمانی ساخت اور کردار کے اعتبار سے بہترین متوازن انسان کہے جا سکتے ہیں۔ اس علاقے میں کاشغر، ہرات مرو نیشاپور، رے، اصفہان، بغداد، موصل اور حلب جیسے شہر ہیں۔ پانچواں منطقہ ... گندم باشندوں کا ہے۔ یہ پٹی ترکستانی علاقے

شمالی فارس، بحر روم کے شمالی حصہ اور اندلس کے وسط سے گزرتی ہوئی
غربی سمندر میں آملتی ہے۔ چھٹی پٹی یاجوج ماجوج کے علاقوں کے شمال،
سیستان کے جنوب، جرجان، طبرستان اور گیلان کے شمال اور آرمینیا
سے ہوتی ہوئی قسطنطنیہ کے شمال اور مقدونیہ و شمالی افریقہ کے وسط سے
گزرتی ہوئی غربی سمندر پر ختم ہوتی ہے۔ اس کے باشندے سرخ اور
سفید کے درمیانی رنگ کے ہیں ساتویں اور شمال کی آخری پٹی ایسے علاقوں
پر مشتمل ہے جن کے نام جرجان اور ارض سیستان ایسے چند ناموں کو چھوڑ
کر سب کے اساطیری ہیں، اور ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔[11]

علم نجوم (بہ شمول جغرافیہ) کے مقالے کے بعد دیگر مقالات کا نمبر
آتا ہے جن کا تعلق ان مضامین سے ہے:۔ علم ریاضی کی بقیہ شاخیں، عام نظری
و عملی فنون، اخلاق (اطوار)، ایساغوجی اور فلسفیوں کی منطق اور مناظرہ منطق
میں مستعمل چھ فارمولے جن کا صحیح نظریات سے وہی تعلق ہے جو قواعد کا صحیح
زبان سے ہوتا ہے۔[12] اس کے بعد علوم طبعیات سے روشناس کرانے والا ایک
مقالہ جس میں ارسطو کے طرز پر طبعیات کی مختلف شاخوں یعنی ہیئت
مادہ، حرکت اور زمان و مکان سے بحث کی گئی ہے بعد ازاں مادے
کی خصوصیات و نیز عناصر اربعہ (خاک، باد، آتش، آب) مع مرکبات یعنی
حیوانات، نباتات اور معدنیات کی تفصیل دی گئی ہے۔

طبعیات کا پہلا مقالہ موسمیات سے متعلق ہے اور اس کی [illegible]
فضا کی تفصیل سے کی گئی ہے۔ بتایا گیا ہے کہ فضا میں واضح تہوں میں منقسم
جن میں سے چاند کی قریب ترین تہہ شدید تپش والی آگ ہے جسے
ایتھر کہا گیا ہے۔ اس کے بعد والی تہہ شدید طور پر سرد ہے اور اسے
"زمہریر" کہا گیا ہے اور زمین کی قریب ترین تہہ مختلف [illegible] کے
لحاظ سے معتدل درجہ حرارت کی ہے اور اسے "نسیم" کہا گیا ہے یہ تینوں
اگرچہ ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں لیکن ان کا ایک دوسرے میں ملتے
رہنا خارج از امکان نہیں ہے۔

مجموعی طور پر فضا مختلف اسباب کی بنا پر [illegible]

اسباب میں روشنی، ظلمت، گرمی، سردی، ہوائیں اور ارضی ابخرات شامل ہیں۔ انھیں اسباب کے نتیجے میں ہالے، بادل، گرج، چمک، بارش، شبنم، برف اولے، قوس قزح، مدار ستارے اور ساتھ ہی دریاؤں کی طغیانی اور مدو جزر جیسے ارضی واقعات پیدا ہوتے ہیں متحرک ہوا کی مثال سمندر میں اٹھتی ہوئی لہروں کی طرح ہے۔ فضائی حرکات کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب زمین کے آبی حصے سے اٹھتے ہوئے مرطوب ابخرات اور ریگستانی علاقوں کی خشک ہوا ہے، یہ ہوائیں زمہریر کی سرد ترین تہہ تک اٹھتی ہیں اور وہاں سے لوٹائے جانے پر فضا کے مختلف حصوں میں ہلچل پیدا کرتی ہیں اور ہوا کے متحرک ہونے کا سبب بنتی ہیں۔

زیادہ دباؤ والے ابخرات کی راہ میں اگر کوئی کوہستانی سلسلہ پڑ جائے تو چوٹیوں پر موجود زمہریر کی سردی ان ابخرات کو وادئ کوہ سے مل جانے کے لیئے نیچے ڈھکیل دیتی ہے اور ان کا اختلاط بادلوں کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ بادل اٹھتے ہیں اور اپنی حرکت سے کسی بھی خشک ہوا کو متحرک ہواہیں تبدیل کر دیتے ہیں اور مرطوب ابخرات پانی بن جاتے ہیں جس کے ذرات بارش کی بوندوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اگر مرطوب ابخرات رات کے وقت اٹھتے ہیں تو انتہائی سرد ہوا اسے اوپر جانے سے روکتی ہے اور اسے منجمد کر کے شبنم کی بوندوں میں بدل دیتی ہے ابخرات کے جو ذرات اوپر اٹھنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں ان پر شدید سردی کا ردِّ عمل ہوتا ہے اور بادلوں کی دراڑوں میں منجمد ہو کر وہ برف کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ پانی کے وہ منجمد ذرات ہیں جو ہوا کے ذرات سے مل کر زمین پر آہستگی کے ساتھ آگرتے ہیں موسم بہار اور خزاں میں جب بادل تہہ در تہہ جمع ہو جاتے ہیں تو سب سے اوپر کی تہہ زمہریر سے متصل ہوتی ہے اور شدید سردی کی وجہ سے نمی بڑی بڑی بوندوں کی شکل میں منجمد ہو کر اولوں کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور ابخرات کے نچلے حصے بارش بن جاتے ہیں۔[۱۲]

رعد و برق بیک وقت وقوع پذیر ہوتی ہیں لیکن آواز کے

سماعت تک پہنچنے سے پہلے برق کی چمک نگاہوں تک آجاتی ہے۔ کیونکہ ہیئت کے اعتبار سے "روحانی" ہے جب کہ آواز طبعیاتی ہے۔ رعد و برق کا عمل اُس وقت ہوتا ہے جب زمہریر کی شدید سردی زمین سے اٹھنے والی خشک و گرم ہواؤں کو ان مرطوب ابخرات میں دبا لیتی ہے جو فضا کے اندر اُن میں مل جاتے ہیں۔ جب زمین سے خارج ہونے والے خشک مادے گرم ہو جاتے ہیں تو وہ نکل بھاگنے کی کوشش کرتے ہیں اور اسی کوشش میں ابخرات کے خول پھٹ جاتے ہیں جن سے ویسی ہی گھڑگھڑاہٹ کی آواز پیدا ہوتی ہے جیسی مرطوب اشیاء کے گرد آگ کا ڈھیر لگا دینے سے تب گھڑگھڑاہٹ کی آواز ہوا میں ہر سمت پھیل جاتی ہے اور اسی لمحہ مرطوب ابخرات سے پھٹ کر نکلنے والے گرم خشک مادے ایک روشنی پیدا کرتے ہیں جسے برق کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے بجھے ہوئے چراغ کے دھوئیں کے پاس اگر شعلہ لایا جائے تو وہ جل اٹھتا ہے۔

جہاں تک قوس قزح کا تعلق ہے یہ فضا کی سب سے نچلی تہہ میں اس وقت نمودار ہوتی ہے جب ہوا رطوبت سے اچھی طرح سیراب ہو۔ اس کی پوزیشن ہمیشہ عمودی ہوتی ہے اور اس کا بالائی خم زمہریر کی تہہ کے قریب ہوتا ہے۔ یہ ہمیشہ دن کے ابتدائی یا آخری حصے میں طلوع یا غروب ہوتے سورج کی مخالف سمت میں نمودار ہوتی ہے اور نصف دائرے سے ہمیشہ کم ہوتی ہے۔ لیکن اگر سورج اُفق کی سطح پر ہو تو قوس قزح مکمل نصف دائرہ بناتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قوس قزح کا مرکز اس خط پر پڑتا ہے جو سورج کے وسط سے عمودی کھینچا جائے لہٰذا سورج آسمان میں جس قدر بلندی پر ہوگا قوس قزح جو ہمیشہ سورج کے پیچھے اور اس کے مقابل ہوتی ہے، اتنی ہی کم نمودار ہوگی۔ قوس قزح کا ظہور فضا میں موجود مرطوب ابخرات پر سورج کی کرنوں کی ضیا پاشی اور ان کرنوں کے انعکاس سے ہوتا ہے۔ اس کے چار رنگ ہوتے ہیں اور چاروں یہ خصوصیت عناصر اربعہ، مواسم، مخلوں، پھولوں اور کلیوں کے رنگوں سے مناسبت رکھتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب قوس قزح اپنے تمام رنگوں میں نمودار

ہوتی ہے تو یہ فضا کی مرطوبیت پر دلالت کرتی ہے جس کے نتیجے میں گھاس اور دیگر نباتات کی بہتات ہوتی ہے۔ لہٰذا جاندار مخلوقات کے لئے یہ موسم کی زرخیزی[۹۳] کی پہچان ہوتی ہے۔ اس کے رنگ ہمیشہ پہلے کے اوپر سرخ اور ہرے کے نیچے نیلے کی ترتیب میں ہوتے ہیں۔ اگر پہلی قوس قزح کے نیچے ایک دوسری قوس قزح ہو تو ان کے رنگ ترتیب بالا کے برخلاف ہوتے ہیں[۹۴]۔

زمہریر میں وقوع پذیر ہونے والے خاص واقعات میں شہاب ثاقب اور تاروں کا گرنا ہے۔ ستاروں کے مادہ اور جوہر وہ خشک ولطیف ابخرات ہیں جو پہاڑوں اور ویران علاقوں سے اٹھتے ہیں۔ جب وہ زمہریر اور ایتھر کے حد فاصل پر پہنچتے ہیں تو ایتھر انھیں پیچھے ڈھکیلنا چاہتا ہے اور ایتھر کی آگ روشن ہو جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح برق کی آگ اس وقت جل اٹھتی ہے جب خشک تیل سا دھواں بادلوں کے ابخرات کے دباؤ میں آتا ہے یا جیسے کسی آتش گیر مادے میں آگ جل اٹھتی ہے[۱۲]۔ گرتے ہوئے ستارے کبھی کبھی ایک چھوٹے سے حلقے میں گردش کرتے دکھائی دیتے ہیں اور یہ چھوٹے چھوٹے دائرے ایک بڑے دائرے کا محیط بناتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ہم انھیں کبھی مشرق کی طرف سے بلند ترین نقطے کو پار کرتے ہوئے مغرب کی طرف جاتا ہوا دیکھتے ہیں اور کبھی مغرب سے مشرق کی طرف۔ کبھی ان کا سفر جنوب سے شروع ہو کر بلندیوں کو چھوتا ہوا شمال کی جانب ہوتا ہے اور کبھی سمتوں میں بھی ہوتا ہے۔ دیکھنے والوں کو وہ روئی کا ایک جلتا ہوا گیند معلوم ہوتے ہیں جسے ہوا میں پھینک دیا گیا ہو جہاں آگ انھیں جلا ڈالتی ہے۔ اور تا وقتیکہ وہ ختم نہ ہو جائیں اُن سے چنگاریاں چھوٹتی رہتی ہیں۔

ستاروں کا گرنا محض ایک ظاہری چیز ہے کیوں کہ جس لطیف چیز کے وہ بنے ہوئے ہیں اس کے باعث انھیں بلندی کی طرف مائل ہونا چاہیے اور ان کا شعلہ بار ہونا اُن کے ہلکے پن کو اور بڑھانے کا ذریعہ ہونا چاہیے۔ جو تارے زمین پر گرتے ہیں ان کی ابتدا نسیم یعنی فضا کی

سب سے نچلی تہہ سے ہوتی ہے اور انھیں بادل پکڑ کر نیچے کی جانب دھکیل دیتے ہیں۔ گرنے کے دوران ان کی مدوّر گردش اس حقیقت پر مبنی ہے کہ رقیق اشیاء اپنی خاصیت کے باعث دائرے کی شکل اختیار کرتی ہیں تاکہ انہیں کم سے کم رکاوٹ کا سامنا ہو۔ بارش کے قطرے ہوا میں یہی شکل اختیار کرتے ہیں۔ لہٰذا مدور شکل ہی بہترین کہی جاسکتی ہے۔

دُمدار ستارے کبھی کبھی آسمانوں میں بوقت صبح یا بعد غروب دکھائی پڑتے ہیں۔ ان کی ابتدا چاند کی قریب ترین فضا میں ہوتی ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ اپنی حرکت میں وہ سیاروں سے مشابہت رکھتے ہیں۔ وہ لطیف خشک اور مرطوب اخراجات (خارج ہونے والے مادّے) ہوتے ہیں جو زحل اور عطارد کے زیر اثر منجمد ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ وہ شفاف بلور بن جاتے ہیں۔ اپنی مسافت میں وہ آسمانوں کے ساتھ گردش کرتے ہیں اور اس وقت تک طلوع وغروب ہوتے رہتے ہیں جب تک کہ وہ فنا ہو کر غائب نہ ہو جائیں[۱۲]

موسمیات کے مقالے کے بعد معدنیات کی ساخت (مرکبات) کا حصہ شروع ہوتا ہے جس کے دیباچے کے طور پر علم الارض سے متعلق ایک وضاحتی باب ہے۔ اس مقالے کی ابتدا میں مادے کی خصوصیات اور تغیرات سے متعلق ایک بحث کی گئی ہے۔ اس میں زمین کی ساخت میں ہونے والے تغیرات مثلاً پہاڑوں کا میدانوں میں تبدیل ہونا، میدانوں کا سمندر (دریاؤں) کی شکل میں تبدیل ہونا، اور پھر ان کا دلدلوں، ریگستانوں اور پہاڑوں میں تبدیل ہونا شامل ہیں[۱۱]۔ پہاڑوں اور دیگر ناہموار علاقوں کا سطح زمین پر موجود ہونے کا جواز یہ ہے کہ زمین کو سمندر بننے سے بچایا جا سکے کیوں کہ زمین اگر بالکل مسطح ہوتی تو یہی صورت پیدا ہوتی۔ دریاؤں اور آبی دھارے پہاڑوں سے بہہ کر آتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ وہ سورج اور چاند ستاروں کی خشک کرنے والی قوت کے زیر اثر

سوکھ جاتے ہیں۔ پہاڑ جب رطوبت سے محروم ہو جاتے ہیں تو وہ ٹوٹ کر پارہ پارہ ہو جاتے ہیں اور اس تدریجی عمل میں آسمانی رعد بھی معاون ہوتی ہے۔ یہ پہاڑ ٹوٹ کر چٹانوں، پتھروں، سنگریزوں اور ریت میں تبدیل ہو جاتے ہیں جنھیں بارش اور پانی کے دھارے بہا کر سمندروں اور جھیلوں تک پہنچا دیتے ہیں۔ وہاں زیرآب لہروں اور طوفان) کے باعث وہ تہہ بہ تہہ جمع ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ سمندروں کی گہرائی میں اسی طرح پہاڑ بن جاتے ہیں جیسے ہواؤں کے جھونکوں سے ریگستانوں میں بالو کے تودے تیار ہو جاتے ہیں[۱۲]

اپنے اجزائے ترکیبی کے اعتبار سے پہاڑ مختلف قسموں کے ہوتے ہیں۔ کچھ سخت اور چکنے پتھروں والے ہوتے ہیں جن پر سبزہ نہیں اگتا مثلاً مکہ کے نزدیک تہامہ کے کوہستانی سلسلے۔ کچھ پہاڑ نرم پتھروں، چکنی مٹی، بالو اور سنگریزوں کی تہوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پہاڑوں میں مختلف غار، کھوہ، وادیاں، چشمے اور سوتے ہوتے ہیں۔ فلسطین اور طبرستان میں ایسے پہاڑ ہر قسم کے سبزے سے لدے ہوتے ہیں پہاڑوں کے غاروں اور کھوہوں میں پانی جمع ہو جاتا ہے اور اگر کوئی اخراج کی راہ نہ ہو تو اسی میں پڑا رہتا ہے اور اگر اس کے پاس کی زمین گرم ہو تو اس کے اثر سے وہ پانی بھی گرم ہو کر بھاپ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بھاپ اپنے نکلنے اور پھیلنے کے لئے زمین کو پھاڑ دیتی ہے جس کے نتیجے میں زلزلے آتے ہیں۔ کہیں کہیں زمین دھنس جاتی ہے۔ اگر باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ملتا تو یہ زلزلے اس وقت تک آتے رہتے ہیں جب تک غاروں اور کھوہوں کا اندرونی حصہ ٹھنڈا نہیں ہو جاتا اور بھاپ منجمد نہیں ہو جاتی۔ اس عمل میں پیدا ہونے والا رقیق مادہ عرصۂ دراز تک وہیں پڑا رہتا ہے اور اس عرصے میں اس کی شفافیت اور ثقل میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اور آخر کار وہ پارے کی شکل اختیار کر لیتا ہے[۴۹]۔

بعد کے ایک باب میں ــــ معدنیات کوئلی اور مٹی جیسے ذرات کے

اعلیٰ درجۂ حرارت پر مرکب ہونے کا نتیجہ بتایا گیا ہے یہی مادہ گندھک (جسے
نمی اور تیل جیسے ذرّات کا بلند درجۂ حرارت پر بنا مرکب بتایا گیا ہے)
کے ساتھ مل کر دوسری دھاتوں کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ ان دھاتوں کی
نوعیت دونوں اجزاء ترکیبی کے تناسبِ ترکیب اور اس کو ملنے والی گرمی یا
سردی پر منحصر ہوتی ہے۔ سونا، چاندی، تانبہ، شیشہ، لوہا اور سرمہ اسی
طرح بنتے ہیں۔ جواہرات (لغوی طور پر پتھروں جیسی معدنیات) بھی اسی
طرح وجود میں آتے ہیں، لیکن ان کے بننے میں آگ یا گرمی کا خاصا دخل
ہوتا ہے۔[130]

سونا سب سے زیادہ مکمل، متوازن اور خالص اجزائے ترکیبی رکھنے
والی دھات ہے جس کا جوہر اس کی روح سے ہم آہنگ ہے اور روح جسم
سے مطابقت رکھتی ہے۔ یہاں جوہر سے مراد ہوائی ذرّات، روح سے مراد
آبی ذرّات اور جسم سے مراد خاکی ذرّات ہیں۔ معدنیات میں آگ کی حیثیت
فیصلہ کن ہوتی ہے، اور سونا تمام دھاتوں میں اسی طرح افضل ہے جیسے جواہرات
میں زمرد کیونکہ آگ اس کے اجزائے ترکیبی کو الگ نہیں کر سکتی۔ سونے
کو اپنے ابتدائی مقام پر شدید لیکن یکساں گرمی کے تحت رہنا پڑتا ہے
اور یہ بھی ایک سبب اس کی اکملیت کا ہے۔[131] اس کے بعد چاندی کا
نمبر آتا ہے جو اور بھی زیادہ بیش قیمت دھات بن گئی ہوتی اگر کوب
میں اچانک سرد اثرات نہ پیدا ہو گئے ہوتے۔[132] اسی طرح کے اصول
ہر قسم کی معدنیات کے بننے کے بارے میں وضع کئے گئے ہیں۔[133]
فرشتوں اور انسانوں سے شروع ہونے والے سلسلے کی زیریں
سطح معدنیات ہے۔ معدنیات کی سطح کے اوپر نباتات ہیں اور ان
دونوں کو مربوط رکھنے والے معدنیات د نباتات کے مرکبات ہیں۔
نباتات سے اوپر حیوانات ہیں جن کا اعلیٰ ترین نمائندہ انسان ہے۔[134]
عالم نباتات سے متعلق مقالے میں مختلف پودوں کے لئے زمین کے مختلف
حصّے مخصوص کیئے گئے ہیں اور ان میں سے ہر حصّہ اپنی جداگانہ حیثیت

رکھتا ہے۔ ایسی ہی حد بندی معدنیات کے بارے میں بھی کی گئی ہے۔ لہٰذا سونا صرف بالو والے ریگستانوں، پہاڑوں اور نرم پتھروں میں ہی پیدا ہوتا ہے چاندی، تانبہ، لوہا، اور ایسی ہی دوسری دھاتیں ان پہاڑوں اور چٹانوں میں ملتی ہیں ـــ جن میں نرم مٹی کی بھی آمیزش ہو گندھک صرف مرطوب زمین اور بھربھری مٹی کی پیداوار ہے۔ تیل جیسے چکنے رقیق مادے، نیلا تھوتھا اور گوند اور لوبان دلدلوں اور بند پانی والے مقامات میں، کھریا مٹی اور سفید سیسہ ریتلی زمینوں میں جن میں سنگریزے ملے ہوئے، اور پھٹکری و توتیا صرف بنجر و شور زمینوں میں پائے جاتے ہیں[۱۲]

معدنیات کی لاتعداد اقسام ہیں جن میں سے کچھ سے تو انسان واقف بھی نہیں بہرحال ماہرین نے تقریباً نو سو قسمیں شناخت کی ہیں جو اپنی خصوصیات، رنگ، ذائقہ، مہک، حجم اور اپنی مضر یا مفید خصوصیات میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ان میں سے کچھ تو پتھروں سے مشابہ اور انہیں کی طرح سخت ہیں لیکن وہ آگ سے پگھل جاتی ہیں اور سردی سے سخت ہو جاتی ہیں۔ اس زمرے میں سونا، چاندی، تانبہ، لوہا، جستہ اور سیسہ وغیرہ آتے ہیں۔ کچھ اقسام ایسی ہیں جو صرف شدید درجے کی حرارت ہی سے پگھل سکتی ہیں اور جنہیں سوائے ہیرے کے کسی اور چیز سے نہیں کاٹا جا سکتا۔ ان میں زمرد اور عقیق کے نام آتے ہیں ایک اور قسم رقیق، مرطوب اور آگ کا اثر نہ قبول کرنے والی معدنیات کی ہے۔ (مثلاً پارہ) ساتھ ہی ایسی بھی ایک قسم ہے جو گرمی قبول کرنے والی تیل جیسی اور آگ میں جل کر ختم ہو جانے والی خصوصیت رکھتی ہے۔ (مثلاً گندھک سنکھیا)

معدنیات کی ایک نباتاتی قسم بھی ہے جس میں سرخ و سفید سیپ جیسی چیزیں آتی ہیں اور ایک حیوانی قسم بھی ہے جس میں موتی شامل ہیں۔ کچھ اشیاء جو انجماد سے پیدا ہوتی ہیں ایک الگ زمرے میں آتی ہیں اور ان کی مثال عنبر خام اور بیزدر (BEZOAR) ہائل ان میں سے۔

اولالذکردہ شبنم ہے۔ جو سطح سمندر پر گرتی ہے اور کچھ خاص جگہوں پر خاص خاص وقتوں میں منجمد ہو جاتی ہے۔ بیزور (Bazoar) بھی منجمد شبنم ہے جو مخصوص قسم کی چٹانوں پر گرتی ہے اور ان کی دراڑوں میں جم جاتی ہے۔ موتی کی پیدائش بھی یوں ہی ہوتی ہے کیوں کہ وہ گھونگھوں کی گرفت میں آجانے والے اوس کے قطروں سے بنتے ہیں اور انھیں کے اندر وہ قطرے سخت ہو کر منجمد ہو جاتے ہیں۔

مادے کی دنیا سے متعلق اپنے نظریات کا اعادہ کرتے ہوئے اور زمین پر فلکی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے اخوان عالم نباتات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر اپنے مقالے سے متعارف کراتے ہوئے اخوان نے نباتات کی اقسام کی وضاحت کو اپنا مدعا بتایا ہے۔ اس سلسلے میں نباتات کی ابتدا و بالیدگی، شکل، رنگ، ذائقہ و مہک کے باعث تفریق، ان کی پتیوں، پھولوں، زرگل اور بیجوں کی اشکال، ان کی نشو و نما یعنی عادات، ان کی جڑوں، شاخوں اور ان کی افادی خصوصیات کے اصولوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔[36]

ہر قسم کا پودا قوت نمو (ابتدائی کیفیت) رکھتا ہے جو ایک خاص قسم کا مخلوط رقیق رکیموس یا رس) ہے عناصر کے ایک متناسب مخلوط سے کوئی مخصوص کیموس پیدا ہوتا ہے اور اس سے کسی ایک ہی قسم کا پودا پیدا ہو سکتا ہے لہٰذا اگر اس کیموس کی ایک ہی پانی سے آبیاری کی جائے اور ایک ہی قسم کی زمین میں بویا جائے، ایک ہی قسم کی ہوا اس کو ملے اور سورج کی ایک ہی قسم کی مخصوص گرمی سے وہ پکے تو وہ کسی بھی شکل میں تبدیل ہونے کی صلاحیت رکھے گا۔ لیکن اس کے ساتھ کچھ ثانوی نوعیت کے بھی مادّے ہوتے ہیں جو اپنے کیموس کی خاصیت کے مطابق ایک مخصوص قسم کی تشکل ہی پانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس طرح اگرچہ خاک و آب وہ اعتبار ہیں جن سے گیہوں اور کپاس دونوں ہی کے پودے اُگتے ہیں لیکن کپاس کے پودے سے سوائے ریشوں کے کچھ نہیں پیدا ہوتا جن سے کپڑے اور ملبوسات تیار

کیئے جاتے ہیں) اور گیہوں کے پودے سے آٹے کے علاوہ اور کچھ نہیں ملتا جس سے خمیر اور روٹی حاصل ہوتی ہے/ا ایسا ہونا اس حقیقت پر مبنی ہے کہ جب رطوبت اور مٹی کے اندرونی اجزاء پودوں کی جڑوں تک پہنچتے ہیں تو وہ تبدیل ہوکر ایک مخصوص قسم کے اجزاء کے حامل ہیو مس بن جاتے ہیں جن سے کوئی خاص پودا پیدا ہوتا ہے۔ یہی اصول مختلف اقسام کی پتیوں، پھولوں، جڑوں اور دانوں میں کار فرما ہوتا ہے[۱۳۷]

پودوں کی انواع کی تشکیل عالمگیر آسمانی روح یعنی موافق روح کی مختلف قوتوں کے زیر اثر ہوتی ہے۔ جو روح بالخصوص پودوں سے متعلق ہے اور اسے نباتاتی روح کہا جاتا ہے اسے خدا نے دلکش، ممسک، ہاضم، محرک، مقوی، وسعت پذیر اور تعمیری ہونے کی سات طرح کی قوتیں عطا کی ہیں۔ ان کے فرائض حسب ذیل ہیں:۔ عناصر اربعہ سے کشیدہ جوہر کو ہر نوعیت کے پودے کی ضروریات کے مطابق اس کی جڑوں تک پہنچانا، اسے جڑوں کے پاس محفوظ رکھنا انھیں ہضم کرنا، انھیں حرکت دے کر پودے کے مختلف حصوں تک لیجانا، انھیں پودوں میں جذب کرنا، نشو و نما میں مدد دینا، اور مختلف شکلوں اور رنگوں کی تشکیل کرنا۔

پودوں کی اصناف میں اول نمبر پر درخت آتے ہیں۔ ان میں وہ تمام پودے شامل ہیں جن کے تنے سیدھے ہوتے ہیں ان کی دو شکلیں ہیں مکمل اور نامکمل۔ مکمل شکل وہ ہے جس میں مندرجہ بالا میں سے ایک یا کئی اجزاء کی کمی پائی جاتی ہو۔ پودوں کی دوسری قسم بے تنے کے پودوں پر مشتمل ہے مثلاً وہ پودے جو زمین پر پھیلتے ہیں یا درختوں سے لپٹے ہوئے اوپر آسمان کی طرف اٹھے رہتے ہیں۔ مثلاً انگور کی بیلیں، کدو کی بیلیں اور خربوزے کی بیلیں۔

پودوں کی ایک دوسری تقسیم ان کے اگنے والے مقامات کو مدنظر رکھ کر کی گئی ہے، یعنی ویرانوں اور ریگستانوں میں اگنے والے،

پہاڑوں کی بلندیوں پر اُگنے والے، دریا کے کنارے اُگنے والے، ساحل سمندر پر اُگنے والے، گڑھوں اور تالابوں میں اُگنے والے۔ وہ پودے ایک مخصوص قسم کے قرار دیئے گئے ہیں جن کی کاشت انسان شہروں، مزروعہ زمینوں اور باغوں میں کرتا ہے۔

پودوں کی اکثریت سطح زمین پر اُگتی ہے۔ کچھ پودے مثلاً گنا اور دھان پانی کے اندر اُگتے ہیں کچھ اور بھی پودے ہیں جو سطح آب پر اور چٹانوں پر اگتے ہیں۔

پودوں کے مختلف درجات ہیں۔ وہ پودے جو کوڑوں کے ڈھیر پر اگتے ہیں کمترین مانے گئے ہیں۔ اور اعلیٰ ترین پودے تاڑ جیسے درخت ہیں جو اپنی خصوصیات میں دنیائے حیوانات سے نزدیک تر ہیں۔ اول الذکر پودے رات کی خنک نمی میں پیدا ہوتے ہیں اور دوپہر کی دھوپ میں جھلس جاتے ہیں لیکن تاڑ کے درخت اپنی حیات طبعی کے حساب سے اُن سے بہت اونچے ہیں۔ انفرادی طور پر تاڑ کے درخت نر یا مادہ ہوتے ہیں۔ اول الذکر میں اثر اندازی کی قوت ہوتی ہے اور مؤخر الذکر میں اثر پذیری کی صلاحیت۔ دوسرے پودوں میں یہ قوتیں الگ الگ نہیں ہوتیں۔ چونکہ جنس کی یہ تحقیق صرف عالم حیوانات میں پائی جاتی ہے اس لیے تاڑ کے درخت اگرچہ جسمانی طور پر نباتاتی ہیں لیکن اپنی خصوصیات کے اعتبار سے حیوانی ہیں۔[۱۴۰]

حقیر ترین جانداروں کی طرح پودے بھی صرف ایک حس رکھتے ہیں یعنی حس لمس۔ یہ بات اس حقیقت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی جڑوں کو مرطوب جگہوں کی طرف پھیلنے کی اجازت دیتے ہیں۔ لیکن پتھریلی اور خشک جگہوں سے اجتناب کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب پودے کسی محدود جگہ میں محصور کر دیئے جاتے ہیں تو پھیلنے کے لئے زیادہ جگہ کی تلاش میں اپنا رُخ موڑ لیتے ہیں اور جن پودوں کو کسی طرح کی چھت سے ڈھک دیا جاتا ہے وہ کسی نہ کسی امکانی سوراخ سے باہر نکلنے کا راستہ تلاش کرتے ہیں

یہ حقیقتیں اس بات کا مظہر ہیں کہ پودوں میں حس لمس اور اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیئے وافر قوت ادراک ہوتی ہے[142]۔ تخلیق کے حساب سے پودے حیوانات سے پہلے وجود میں آئے کیوں کہ انھوں نے حیوانات کے لیئے غذائی اشیاء فراہم کیں۔ ایسا وہ اس وجہ سے کر سکے کہ وہ اپنی ساخت کے لحاظ سے عناصر کو جذب کر کے اپنے آپ کو حیوانات کی خوراک کی شکل میں ڈھالنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ اگر نباتات نہ ہوتے تو حیوانات کو اپنی خوراک براہ راست زمین سے حاصل کرنی پڑتی[143]۔ بقول اخوان وہ اہم خصوصیت جو حیوانات کو نباتات سے میز کرتی ہے، خوراک کی تلاش میں مقامات کو بدلتے رہنے کی صلاحیت ہے۔ انسان کو حیوانات سے میز کرنے والی چیز قوت نطق وادراک ہے۔ تمام موجودات عالم اس معنی میں باہم مماثلت رکھتے ہیں کہ وہ عناصر (ارکان) اربعہ سے تخلیق کیئے گئے ہیں۔

پودوں کو معدنیات پر یہ فضیلت حاصل ہے کہ وہ اپنی غذا جذب کرنے، نشو و نما پانے اور محسوس کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ حیوانات ان خصوصیات کے ساتھ ساتھ حواس خمسہ میں سے ایک یا زیادہ اوصاف کے بھی حامل ہیں اور انسان ہر معاملے میں عالم حیوانات کا ایک حصہ ہوتے ہوئے، نیز تمام محسوسات رکھنے کے ساتھ ساتھ قوتِ نطق وادراک کا بھی مالک ہے[144]۔

حیوانات کو ان کی تخلیق میں مکمل یا نامکمل ہونے کی بنا پر دو زمروں میں بانٹا گیا ہے۔ مکمل زمرے میں وہ حیوانات آتے ہیں جو جنسی ملاپ کرتے ہیں، حاملہ ہوتے ہیں، بچہ دیتے ہیں اور انھیں دودھ پلاتے ہیں۔ نامکمل حیوانات وہ ہیں جو غلاظتوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں زمروں کے درمیان وہ حیوانات آتے ہیں جو انڈے دیتے ہیں، انھیں سے کر بچے نکالتے ہیں اور پھر انھیں کھلاتے ہیں۔ نامکمل حیوانات، مکمل جانداروں سے پہلے تخلیق ہوئے۔ یعنی ان کے وجود میں آنے میں بھی کم وقت لگتا ہے۔ تخلیق کے معاملے میں آبی جانوروں کو زمینی حیوانات پر اولیت حاصل ہے کیوں کہ پانی

زمین سے پہلے وجود میں آیا۔ مکمل حیوانات کی ابتدا زمین میں ہوئی اور یہ نر اور مادہ کے ملاپ سے خطِ استوا کے نچلے حصے میں پیدا ہوئے جہاں دن اور رات برابر ہوتے ہیں، آب و ہوا ہمیشہ یکساں (گرم و سرد کے درمیان) ہوتی ہے، اور ہیئت اختیار کرنے والا مادّہ ہمیشہ دستیاب ہوتا ہے، یہیں پر آدم بھی وجود میں آئے۔ تخلیقی طور پر حیوانات کو انسان پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ حیوانات انسانوں ہی کے لئے پیدا کیے گئے ہیں اور انھیں کے باعث موجود ہیں۔

حیوانات میں سب سے نچلا طبقہ وہ ہے جو صرف ایک حس رکھتا ہے۔ اس سے اوپری طبقہ تلی اور کیڑوں کی شکل کا ہے جو پتیوں، پھولوں، پھلوں اور پودوں پر پیدا ہوتے ہیں اور رینگتے ہیں ان میں دو حسیں ہوتی ہیں یعنی حسِ لمس اور حسِ ذائقہ۔ تیسرا طبقہ جو آبی و سمندری جانوروں نیز تاریک مقامات پر رہنے والے حیوانات پر مشتمل ہے تین حسیں رکھتا ہے یعنی مذکورہ بالا حسوں کے ساتھ ساتھ قوتِ شامہ بھی۔ چوتھا طبقہ جو کیڑوں مکوڑوں اور تاریکی میں رینگنے والے جانوروں پر مشتمل ہے، قوتِ باصرہ کے علاوہ جو کہ اس کے لئے غیر ضروری ہے بقیہ تمام حسیں رکھتا ہے۔ مکمل ترین طبقہ وہ ہے جو سبھی حسیں رکھتا ہے اور یہ طبقہ مکمل تخلیقات والے حیوانات کا ہے۔

حیوانات کی ایک دوسری تقسیم ان کی جائے سکونت کی بنیاد پر کی گئی ہے۔ کچھ حیوانات مثلاً جھینگے، مچھلیاں، مینڈک اور کیکڑے وغیرہ پانی میں رہتے ہیں۔ پرندوں کی کثیر تعداد [illegible] اور لاتعداد پتنگے ہوا میں رہتے ہیں۔ کچھ گھریلو مویشی اور درندوں جیسے حیوانات ہیں جو زمین پر رہتے ہیں۔ اور کچھ زمین کے اندر رہتے ہیں۔ ان تمام حیوانات میں کچھ [illegible] حیوانات کی خوراک ہیں اور کچھ ان کو خوراک بنانے والے ہیں [illegible]

ہیئت کے اعتبار سے مکمل ترین حیوانات وہ ہیں جو مکمل ترین [illegible] رکھتے ہیں۔ ان کی بیرونی ساخت میں وہ اعضاء و جوارح ہیں جو [illegible] جوڑوں پر لچکدار اور ہڈیوں کے بنے ہوتے ہیں اور نسوں اور [illegible] بندھے ہوتے ہیں۔ ان ہڈیوں کے اوپری حصے نیز گوشت سے [illegible]

ہیں جس کی حفاظت کے لیے بال، روئیں، اون، پر اور خول نما جلد ہے جسم کے اندر حیات کے لیے ضروری اعضاء یعنی دماغ، پھیپھڑے، دل، جگر، پت گردہ، مثانہ، آنتیں، معدہ (اور پرندوں کے پوٹے) وغیرہ ہیں [146]

جسم کا کوئی عضو ایسا نہیں ہے جو بطور حفاظت یا تکملہ دوسرے اعضاء کے فعل میں معاون ہونے کی خدمت انجام نہ دیتا ہو۔ اس کی ایک اعلیٰ مثال دماغ ہے جو مکمل جسم انسانی پر بادشاہ کی طرح حاوی ہے دماغ ہی ہر طرح کے محسوسات کا ماخذ، خیالات کا وسیلہ، غور و خوض کا منبع، یادداشت کا خزانہ، روح کا مسکن اور ادراک کا مرکز ہے اور اس کی مدد دل اور جسم کے دوسرے اعضاء کرتے ہیں۔ دل کا کام نظام جسمانی کو کنٹرول کرنا اور ان میں نظم پیدا کرنا ہے۔ دل ہی خون لے جانے والی شریانوں کا ابتدائی مرکز اور جسم کی طبعی حرارت کا ذریعہ ہے۔ دل کی مدد کے لئے تین اعضاء ہیں، جگر، خون لے جانے والی شریانیں اور پھیپھڑے۔ جگر کو اس کے عمل میں پانچ دیگر اعضاء تعاون دیتے ہیں جن میں سے مخصوص عضو پھیپھڑے یعنی سانس کا مسکن ہیں اور ان کی مدد کے لئے سینہ، پردہ شکم، سانس کی نلی اور نتھنے ہیں۔ اس مناسب مقام پر اخوان نے سانس کے عمل کی تفصیل دی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نتھنوں سے کھینچی ہوئی ہوا سانس کی نلی میں داخل ہوتی ہے جہاں اس کا درجۂ حرارت معتدل بنایا جاتا ہے، پھر وہ پھیپھڑوں میں پہنچتی ہے جہاں اس کی صفائی ہوتی ہے، وہاں سے وہ دل میں داخل ہوتی ہے، اس جگہ وہ بدن کی طبعی گرمی کو ٹھنڈا کرتی ہے اور وہیں سے خون لے جانے والی شریانوں میں داخل ہو کر جسم کے ان تمام حصوں میں پہونچتی ہے جنھیں ہم نبض کہتے ہیں [147] استعمال شدہ ہوا دل سے نکل کر پھیپھڑے میں داخل ہوتی ہے اور سانس کی نلی کے ذریعہ نتھنے یا منہ میں پہونچتی ہے۔ ہوا کو اندر کھینچنے پر پھیلنے اور خارج کرنے پر سکڑنے کے عمل میں سینہ پھیپھڑوں کو مدد دیتا ہے [148]

اسی طرح کی وضاحتیں نظام ہاضمہ سے متعلق اعضاء کے بارے میں دی گئی ہیں [149] اپنے مقالیے کے دوران اخوان نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ

مختلف حیوانات کو ان کی عادات سے مناسبت رکھتے ہوئے کس طرح کچھ خاص اعضاء دیئے گئے ہیں مثلاً زمین کے سبزی خور جانوروں کو چوڑے منہ دیئے گئے ہیں تاکہ وہ اپنی خوراک کو اٹھا سکیں اور سبزیوں کے سخت حصوں، دانوں پتوں، چھالوں اور گودے کو اپنے تیز قینچی نما دانتوں سے کاٹ سکیں اور اپنی مضبوط ڈاڑھ سے اسے چبا سکیں۔ اسی طرح ان کی حلق چوڑی اور چکنی ہوتی ہے جس کے ذریعہ چبائی ہوئی خوراک نیچے اتر کر ان کے بڑے معدے میں جمع ہو جاتی ہے۔ کچھ حیوانات اپنی نگلی ہوئی غذا کو دوبارہ منہ میں لاکر جگالی کرتے ہیں اور دوسری جگالی کے بعد نگلنے پر غذا پہلے والے شکم سے الگ ایک دوسرے شکم میں پہونچتی ہے۔ اس دوسرے شکم کی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ وہاں نگلی ہوئی غذا کے باریک اجزا موٹے اجزاء سے الگ ہو جاتے ہیں اور ان موٹے اجزاء کو مزید پکنے اور صاف ہونے کے لئے جگر کی طرف بھیج دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد بھی جو کچھ بچ رہتا ہے وہ ضرورت کے مطابق دیگر اعضاء میں پہونچ جاتا ہے۔ یہ اعضا صفرا کی تھیلی، تلی، دل، گردے اور کھوکھلی شریانیں ہیں۔ موخر الذکر ایسی نالیوں کا کام انجام دیتی ہیں جن کے ذریعہ صاف شدہ خون جسم کے مختلف حصوں تک پہونچ جاتا ہے۔ نر کے جسم میں غذا کے مقوی جزو کا فاضل حصہ قدرت کے عطا کردہ کچھ مخصوص اعضا، شریانوں اور نالیوں میں پہونچ جاتا ہے۔ یہی جزو مادہ تولید پیدا کرتا ہے جو بوقت اختلاط مختلف اعضا سے گزرتا ہوا عضو مخصوص کے ذریعہ مادہ کے رحم میں چلا جاتا ہے۔ یہ رحم اس مادے کو قبول کرنے کے لیے ہی بنایا گیا ہے۔ یہی افزائش نسل کی کیاری ہے جس میں بچے وجود میں آتے اور بڑھتے ہیں۔

گوشت خور درندے اپنی فطرت اور اپنی ساخت کے لحاظ سے سبزی خور حیوانات سے مختلف ہیں۔ اس بات کے پیش نظر کہ یہ درندے اپنی غذا دوسرے جانوروں کے گوشت دوست سے حاصل کرتے ہیں ان کو قدرت نے تیز قینچی جیسے دانت، مضبوط تمیدہ پنجے اور قوی بازو عطا کئے ہیں۔ مزید یہ کہ وہ جست لگانے میں چست اور سبک ہوتے ہیں

اور اس طرح وہ اپنے شکار پر جھپٹ کر قابو پاتے ہیں۔

خالق حقیقی نے اپنی قدرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے مکمل حیوانات کے دو نصف حصّوں یعنی دائیں اور بائیں حصوں کو ایک دوسرے سے ممیز کیا ہے تاکہ وہ پہلے حقیقی ہندسے (جو ایک محض اکائی ہے ہندسہ نہیں) اور عناصر اربعہ کے مرکبات سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ مثلاً جسم کے تین حصّے یعنی دونوں پہلو اور درمیانی حصّہ پہلے طاق ہندسے (یعنی تین) سے مطابقت رکھتے ہیں۔ جسم کی چاروں خلطیں پہلے مربع ہندسے (چار) سے ہم آہنگ ہیں۔ جو اس تمنسہ اوّلین "مکمل ہندسہ" (پانچ) اور ان خصوصیات سے مطابقت رکھتے ہیں، جن میں سے چار طبعی (ارضی) اور پانچویں فلکی ہیں حیوانات کی چھ سمتوں (یعنی قطب نما کی چار سمتیں اور اوپر نیچے) میں حرکت کرنے کی خاصیت اوّلین مکمل ہندسے اور کسی مکعب ہندسے سے مطابقت رکھتی ہے سات جسمانی صلاحیتیں اولین جامع ہندسے اور سیاروں کی تعداد سے ہم آہنگ ہیں۔ عناصر اربعہ کے آٹھ امکانی مخلوط اولین مکعب ہندسے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ نو تہوں پر مشتمل جسم کی ساخت ان کروں سے مطابقت رکھتی ہے جو زمین کا احاطہ کیئے ہوئے ہیں ـــ جسم کے بارہ سوراخ فہم و ادراک کے بارہ دروازے ہیں جو منطقۃ البروج کے بارہ نشانات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ۲۸ ہڈیوں والی ریڑھ جس پر بدن کا ایستادہ ہونا منحصر ہے، چاند کی قیام گاہ کی تعداد سے مربوط ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اعضاء جسمانی کو شمار کرے اور ان پر غور و خوض کرے تو اس کو پتہ چلے گا کہ وہ سب تعداد کے لحاظ سے کسی نہ کسی مظاہر وجود سے ہم آہنگ ہیں۔ یہ بات فیثاغورث کے اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ دنیا کی تمام اشیا ہندسوں کی خاصیتوں کی مناسبت سے یکجا کی گئی ہے۔[۲۵]

اخوان کی پیش کردہ سائنس کی تصویر کو مکمل کرنے کے لئے یہ بھی بتانا ضروری ہے کہ انھوں نے جادو، پیشین گوئی اور علم غیب کو بھی سائنس کے دائرے میں شمار کیا ہے اور ان علوم کے مطالعے کے لئے ہندوستانی

ایرانی اور یونانی محققین[151] کو بطور سند پیش کیا ہے[151]۔ ساتھ ہی انہوں نے بہ کمال ہوشیاری یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ یہ علوم محض مبتدیوں کے لیے ہیں اور ان میں سے کچھ تیز و حقیقی ہیں اور کچھ محض جھوٹ[152]۔

اخوان کی ان تصانیف کی ہم عصر دو مزید تخلیقات بھی اسلام کے اس نظریۂ سائنس کا ایک مختصر خاکہ پیش کرتی ہیں جو اسلامی تاریخ کے سب سے زرّیں دور یعنی چوتھی و پانچویں صدی میں مروج تھا۔ یہ تخلیقات کافی حد تک اخوان کے ان خیالات کو پایۂ تکمیل پہونچاتی ہیں جن پر اخوان باوجود اپنے موضوع کی وسعت کے کافی روشنی نہ ڈال سکے تھے۔ یہ تخلیقات مشہور ادیب خوارزمی (محمد بن یوسف) کی ۹۷۶ء تصنیف کردہ مفاتیح العلوم اور کاتب بغداد ابن الندیم کی ۹۸۸ء میں تصنیف کردہ "الفہرست" پر مشتمل ہیں[154]۔

مفاتیح العلوم بالخصوص ان اصطلاحات سے متعلق ہے جو عرب و عجم دونوں جگہوں کی سائنس میں استعمال کی گئی ہیں۔ اس میں بڑی توجہ کے ساتھ ان اصطلاحات کی مفصل تعبیرات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے تعریف کی گئی ہے۔ پہلا مقالہ جو عرب سائنس سے متعلق ہے، ۱۲ ابواب پر مشتمل ہے اور بالترتیب فقہ، کلام، قواعد، مشیر کار (سکریٹری شپ)، شاعری، علم عروض اور تاریخ سے تعلق رکھتا ہے۔ ہر باب میں وسیع پیمانے پر موضوع سے گریز بھی ملتا ہے۔ مثلاً فقہ سے متعلق بحث میں زکوٰۃ کا ذکر کرنے کے دوران مختلف اقسام کے چھوٹے بڑے مویشیوں کی زندگی میں مختلف ادوار کے نام بھی بتائے گئے ہیں۔ کلام کے باب میں اسلامی فرقوں کے ساتھ ساتھ ان مختلف عیسائی، یہودی اور دہریہ فرقوں کی بھی تعداد بتائی گئی ہے جن سے مصنف واقف تھا۔ دوسرا مقالہ فلسفہ سے متعلق ہے۔ اس میں الہیات (بمطابق نظریۂ ارسطو) فلسفیانہ اصطلاحات، منطق، ادویہ، ریاضی، اقلیدس، علم نجوم، موسیقی، میکانیکیات اور کیمسٹری (علم کیمیا) شامل ہیں۔

اس تصنیف کا دوسرا حصہ ہی بالخصوص اخوان کے مقالات کی تکمیل کرتا ہے۔ ادویہ کے باب میں ایسے حصے ہیں جو تشریح الابدان (جس میں جسم

کے مختلف اعضاء کے نام، مقام اور افعال بتائے گئے ہیں) مختلف بیماریاں خوراک، سادہ و مرکب مرہم، اطباء کے اوزان و پیمانے اور ان سے متعلق اصطلاحات پر مشتمل ہیں۔ ریاضی کا باب اس موضوع کی تاریخ کے نظریہ سے کافی اہمیت رکھتا ہے۔ اس میں ہندوستانی ہندسوں[۱۵۸] اور بالخصوص صفر پر اس طرح بحث کی گئی ہے گویا کسی نئے موضوع پر روشنی ڈالی جارہی ہو۔ صفر کو ایک ایسا چھوٹا دائرہ بتایا گیا ہے جس کا استعمال ہندسوں کی ترتیب کو قائم رکھنے کے لیے کیا جاتا ہے تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ جو ہندسہ پہلی لائن میں نہیں ہے وہ دہائی میں شمار ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ ایک صفر لگا ہو، سیکڑے میں شمار ہوتا ہے اگر دو صفر لگے ہوں۔ اسی انداز پر کسی بھی مطلوبہ درجے تک کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ کیمیا کے باب میں اس فن سے متعلق آلات، دمسائل اور اشیا کی تفصیل دی گئی ہے۔

اجمالاً کہا جاسکتا ہے کہ "فہرست" بھی ان ہی موضوعات سے بحث کرتی ہے جن سے مفاتیح العلوم، فرق یہ ہے کہ وہ تفصیلی تحریر ہونے کے بجائے تاریخ اور کتابیات سے متعلق ہے۔ موجودہ سیاق و سباق میں اس کا دلچسپ پہلو وہ مروجہ نظریات ہیں جو بیرونی علوم کے اسلام میں داخلے اور سائنس کے میدان میں مسلم اور غیر مسلم ممتاز شخصیتوں کی حیات اور تصانیف سے متعلق ہیں۔

علم نجوم و ادویات کے ماسوا جن میں عملی مشاہدات اور یونانی نظریات کی آمیزش پائی جاتی ہے (حالانکہ ان عملی مشاہدات نے یونانی نظریات میں کوئی تبدیلی نہیں کی) دوسرے موضوعات پر چوتھی صدی کے بعد کے دور میں مسلم سائنس دانوں کے ذریعہ کسی ترقی کا پتہ نہیں چلتا۔ علم نجوم کے بارے میں بھی ابن خلدون (آٹھویں صدی) کا کہنا ہے کہ خلیفہ مامون کی وفات کے بعد ستاروں کے سائنسی مشاہدات پر بہت کم کام کیا گیا ہے اور عملی مقصد کے لئے قدماء کے مشاہدات ہی پر انحصار کیا گیا[۱۵۹]۔ بہر حال ابن خلدون کو حقیقت سے پوری واقفیت نہیں تھی اگرچہ اس کے زمانے میں[۱۶۰] اور اس کے بعد بھی، علم نجوم سے متعلق کوئی بڑا عملی کارنامہ نہیں انجام دیا گیا[۱۶۱]۔ اور قدیم سائنسدانوں

کے نظریات ہی کو اتنی اہمیت حاصل رہی کہ کوئی نیا اصول عالم وجود میں نہ آسکا پھر بھی کئی صدیوں تک علم افلاک کا مطالعہ ایک جاری وساری عمل تھا۔ نئے مشاہدات عمل میں لائے گئے اور علم نجوم کے پرانے آلات کی جگہ نئے آلات بنائے گئے اور انھیں باتوں کی بدولت جدید علم نجوم کی بنیاد پڑ سکی۔ اس حقیقت کی تائید ان عربی ناموں سے ہوتی ہے جو اب تک مستعمل ہیں۔

مسلم اطبا کا نام آج تک جالینوس کے عظیم نام کے بعد ہی لیا جاتا ہے۔ اس حقیقت سے ادویہ کے میدان قدیم میں اساتذہ کو مستند سمجھا جانا ظاہر ہوتا ہے۔ رازی اور بو علی سینا جیسے عظیم لوگ بھی علم تشریح الابدان، عضویات اور تشخیص امراض میں یونانیوں ہی کی تقلید کرتے تھے۔ حالانکہ کبھی کبھی ان کے کسی اتفاقیہ اولیں مشاہدے نے صحیح نظریات کی صورت بھی اختیار کی۔ اس کی ایک بہت مشہور ومعروف مثال حکیم عبداللطیف بغدادی (متوفی ۶۲۹ھ مطابق ۱۲۳۱ء) کی ڈائری میں ملتی ہے۔ انھوں نے سفر مصر کے دوران انسانی پنجروں کا ایک ذخیرہ دریافت کیا جو مقس (MAKS) کی پہاڑیوں پر طاعون کی وبا کے دوران جمع ہو گیا تھا۔ ان پنجروں کے مشاہدات کے ذریعہ انھوں نے جالینوس کے انسانی جبڑوں کی ساخت سے متعلق نظریات کی تصحیح کی ہے۔ عبداللطیف کا عروج اسلام کی چھٹی صدی کے آخری نصف اور ساتویں صدی کے اوائل میں ہوا تھا۔ ان کو اس حقیقت کی تہہ تک پہونچنے کے لئے متعلقہ موضوع کا بذات خود مطالعہ کرنے کا پہلے اتفاق بھی نہیں ہوا تھا اور نہ ہی ان کے پیش رووں اور ہم عصروں میں سے ممتاز تر ابن الہیثا کو بھی انسانی جسم کی تشریح وتجزیہ کا اتفاق ہوا تھا۔ اس راہ میں کسی اسلامی حکم کے ذریعہ ممانعت حائل نہیں تھی بلکہ صدیوں پرانا عقیدہ حائل تھا کہ مردے کو نہ چھیڑا جائے۔ اسلام میں زندہ شخص کے جسم کے کسی عضو کو کاٹنے سے متعلق کوئی بندش نہیں تھی کیونکہ شریعت میں قطع عضو چوری کی سزا تسلیم کی گئی ہے۔ علاج سے متعلق ابتدائی تجربات وعلم اسباب امراض وآثار امراض سے متعلق صحیح صحیح مشاہدات عرب طب کی اہمیت کو نمایاں کرتے ہیں جیسا کہ پروفیسر براؤن

نے اپنی تصنیف "طبِّ عربی" میں بیان کیا ہے کہ ان قدیم عرب اطبّا کے طبّی جائزے بہ نسبت ان کے متروک علم الاعضاء، علم تشخیص یا ثانوی درجے کی تشریح الابدان سے[16] کہیں زیادہ اہمیت و دلچسپی کے حامل ہیں۔ بحیثیت اطبّا ر ان کی کامیابی کا راز اس حقیقت پر مبنی تھا کہ انھوں نے نظریاتی اصولوں کو نظر انداز کیا اور تجربہ و عقلِ سلیم کی روشنی میں عملی راہوں کو اختیار کیا۔

سائنس کی ایک اور شاخ الکیمیا ر (Chemistry) نے مسلم علماء کی توجہ اپنی طرف خاصی شدت سے مبذول کی، حالانکہ کیمیا کو علم کا ایک سنجیدہ جز تسلیم کیا جانا بہت دنوں تک باعثِ نزاع بنا رہا۔ یہ مضمون بیرونی ذرائع سے مستعار لیا گیا تھا اور اسلام میں اسے مصر یا یونان کی طرف سے داخلہ ملا۔ لیکن دوسرے نئے مفید موضوعات کی طرح اس کا مطالعہ بھی بہت ذوق و شوق کے ساتھ کیا گیا۔ کیمیا کی تاریخ میں کیمیائی اصول کبھی بھی اتنی متعین اور عالمی حیثیت نہ اختیار کر سکے جیسا کہ طب کے میدان میں دکھائی پڑتے ہیں علمِ طب کی فلسفیانہ بنیاد ارسطو کے اس نظریہ پر تھی کہ تمام اشیاء قطعی طور پر چار عناصر آگ، ہوا، پانی اور مٹی سے مرکب ہیں۔ یہ بات ملاحظہ کی جا چکی ہے کہ اخوان الصفا کے مطابق سیماب اور گندھک معدنیات کی اہم ترین بنیاد ہیں۔ کیمیا گروں کا یہ عقیدہ تھا کہ ایسے اکسیر دریافت کئے جا سکتے ہیں جو کم حیثیت معدنیات اور دھاتوں مثلاً جستہ، تانبہ، ٹین، سیماب حتیٰ کہ لوہے کو بھی سونے چاندی اور چاندی جیسی قیمتی دھاتوں میں بدل سکتے ہیں۔ لیکن ہر محقق کا طریقۂ کار اس سوال سے متعلق اس کے جواب پر منحصر ہوتا تھا کہ کیا مختلف دھاتیں ایک دوسرے سے اپنی بنیادی خصوصیات میں مختلف ہیں یا محض کچھ اتفاقیہ خصوصیات میں ہی ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں۔

ابو نصر فارابی کا نظریہ یہ تھا کہ تمام دھاتیں ایک ہی صنف سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا ایک دھات کو دوسری میں تبدیل کرنا ممکن ہے۔ ایک دوسرے محقق الطغرائی کا کہنا ہے کہ دھاتیں ایک دوسرے سے اتفاقیہ طور پر جداگانہ ہوتی ہیں لہٰذا ان کو ایک دوسرے میں تبدیل کرنے کا راز

اس بات پر منحصر نہیں ہے کہ اس تشبے کی دریافت کی جائے جس کی وجہ سے قیمتی دھاتیں کم حیثیت دھاتوں سے مختلف ہوتی ہیں اس کے بجائے کچھ ایسے بنیادی مادّے تیار کیے جائیں کہ جب ایک بار مطلوبہ مرکب حاصل کرنے میں کامیابی حاصل ہو جائے تو اس مادّے کے ذریعہ مختلف دھاتوں کے درمیان کا فرق واضح ہو سکے۔

اسلام کے ممتاز علماء نے اس کیمیائی نظریہ وعمل دونوں ہی کو غلط اور پر فریب کہہ کر رد کر دیا، حالانکہ ان کی مخالفت کے باوجود کیمیا کا فن اس وقت تک ترقی پذیر رہا جب تک کہ جدید علم کیمیا وجود میں نہیں آیا۔ ابن سینا کا عقیدہ تھا کہ دھاتوں کو ایک دوسرے سے بعض امتیازی وجوہ کے ذریعہ ممیز کیا جا سکتا ہے چونکہ ہر دھات بذات خود ایک قسم ہوتی ہے اور دوسری دھاتوں سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے[۱۶۲] لہٰذا ان کا نظریہ یہ تھا کہ ایک دھات کو دوسری دھات میں تبدیل کرنا ناممکن ہے، اور کیمیا گری کے ماہر بیش قیمت دھاتوں کی محض رنگوں کی حد تک نقالی کر لیتے ہیں، لیکن ان میں کم حیثیت دھات کی تمام خصوصیات موجود رہتی ہیں[۱۶۳] مسعودی کے مطابق[۱۶۴] کیمیا محض فریب اور عیاری کو جنم دیتی تھی اور الکندی نے بھی اپنے ایک مقالے میں یہ کہہ کر کیمیا گری کو غلط ثابت کیا ہے کہ قوانینِ قدرت کا مقابلہ کرنا انسانی قوت کے باہر ہے۔ ابن خلدون کے نظریات بھی یہی تھے اور انھوں نے کیمیا کو طبعی سائنس کی ایک شاخ تسلیم کرنے سے بھی انکار کر دیا تھا۔ انہوں نے کیمیا گری کے تمام دعووں کو جھوٹا ثابت کیا اور اس بات کا پرزور اعادہ کیا کہ اگر ایک دھات کو جداگانہ اوصاف رکھنے والی کسی دوسری دھات میں تبدیل کرنا ممکن بھی ہو تب بھی اس فن کا تعلق جادو سے ہوگا، نہ کہ کیمیا سے، کیونکہ یہ عمل کسی ایسی چیز سے دوسری شے کے تخلیق کرنے کے مترادف ہوگا جس کی اس سے مناسبت نہ ہو۔[۱۶۵]

یہ بات واضح ہو چکی ہوگی کہ اسلام میں سائنس نے یونانی فلسفہ دانوں اور اس سے کچھ درجہ کم ہندوستانیوں اور ایرانیوں کی

عمومی سائنسی نظریات سے متعلق جتنا استفادہ کیا وہ کافی گرانقدر ہے مسلمان علماء نے جو بھی سائنسی نظریات پائے انھیں نہ صرف قبول کرلیا بلکہ طبعی سائنس کے میدان کو جیسا انھوں نے پایا تھا ویسا ہی چھوڑا بھی۔ پھر بھی جس دور میں ان کے تحقیقاتی عمل کی ہمت افزائی کی گئی انھوں نے جس مضمون کو بھی ہاتھ لگایا انھیں مشاہدانہ حقائق اور عملی مقاصد کے نقطہ نظر سے مالا مال کردیا۔ جیسا کہ بتایا جاچکا ہے اسلام کی پانچویں صدی کے بعد تحقیقی جذبہ سست پڑتا نظر آتا ہے۔ اس وقت ہمیں سائنس کی دنیا میں ممتاز شخصیتیں مسلمانوں میں نظر نہیں آتیں حالانکہ غیر مسلم سائنس داں مسلم حکمرانوں کی سرپرستی اور ہمت افزائی کے تحت کام کرتے رہے۔ اس بات کا خاص سبب علماء کے بڑھتے ہوئے اثرات اور اسی کے ساتھ ساتھ دین کے مختلف مکتب فکر کے نظریات میں شدت آجانے سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ متعصب آرتھوڈاکسی نے حکماء کی ہمت شکنی کی (حتی کہ اصول فطرت کے قائل ان حکماء کی بھی ہمت شکنی کی گئی جنھوں نے اسرار تخلیق سے متعلق تحقیقات کرکے خالق مطلق کی عظمت کو تسلیم کیا) اس کا سبب یہ تھا کہ ان لوگوں کے مطابق انسان دوسری مخلوقات سے کسی طرح بھی مختلف نہیں تھا، اس کے جسم کی طرح اس کی روح کو بھی فنا ہونا تھا۔ اور اس زندگی کے بعد دوبارہ پیدا ہو نےکا ان کے یہاں کوئی تصور نہیں تھا۔[III] انھیں اسباب کی بنا پر آرتھوڈاکسی نے سائنس دانوں کو دہریہ کا خطاب دیا اور بہ کمال عقلمندی یہ سوال اٹھایا کہ جو مسلمان سائنس کے سمندر میں غواصی کرتا ہے اسے صاحب ایمان کہا بھی جاسکتا ہے[112] یا نہیں غالباً یہی سبب تھا کہ علم کے سائنسی پہلو کو دینی پہلو سے ہمیشہ الگ رکھا گیا اور ان دونوں کو ہم آہنگ کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی گئی۔

ایک سچے مومن کے فرائض کی وضاحت کرتے ہوئے غزالی نے اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ مومن پر کس حد تک خود اپنے آپ کے لیے دین کے حقائق اور فطری اصولوں کی تحقیق کرنا ضروری ہے۔ ابتدا میں مصنف نے دو حدیثوں کا حوالہ دیا ہے جن میں سے ایک کے مطابق تحصیل علم کو

ہر مسلمان کا لازمی فریضہ قرار دیا گیا ہے اور دوسری حدیث تکمیل علم سے متعلق مشہور و معروف وہ فرمان ہے جس میں انسانوں سے کہا گیا ہے کہ "علم حاصل کرو خواہ اس کے لئے چین تک ہی کیوں نہ جانا پڑے"۔ اصل دقت علم کی تعریف میں آئی ہے۔ عالم دینیات اپنے کلام کو علم بتاتے ہیں فقہا کی نظر میں اصل علم فقہ ہے۔ صوفیوں کے نزدیک تصوف ہے اور ابوطالب مکی کا کہنا ہے کہ علم اس اکتساب کا نام ہے جس کا تعلق اسلام کے پانچ بنیادی لوازم سے ہے[148]

علم کی متعین تعریف کئے بغیر اور صرف اتنا ہی کہہ کر کہ اسی علم کا، حصول ضروری ہے جو مومن کو اپنے دین کے عائد کردہ ضروری فرائض انجام دینے کے لائق بنا سکے، غزالی[149] علم کے مختلف پہلوؤں کی تقسیم کی طرف متوجہ ہو گئے ہیں[150]۔ ان کے مطابق علم کی ایک قسم تو وہ ہے جو شرع سے متعلق ہے اور دوسری وہ جو شرع سے متعلق نہیں ہے۔ پہلی قسم میں وہ تمام علوم شامل ہیں جو حضور اکرمؐ سے اخذ کئے گئے ہیں اور جن کے حصول کے لئے نہ تو ریاضی کی طرح کسی استدلال کی ضرورت ہے، نہ طب کی طرح کسی تجربے کی اور نہ زبان کی طرح سننے کی حاجت ہے۔ دوسری قسم میں بقیہ تمام علوم آتے ہیں جن کو تین تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یعنی علوم امر، علوم نہی اور علوم مباح۔ پہلے زمرے میں علم کی وہ شاخیں آتی ہیں جن کا تعلق رفاہ عالم سے ہے مثلاً طب اور ریاضیات۔ اس قسم کے ہر علم پر قوم کے کم از کم کسی ایک فرد کو ضرور عمل کرنا چاہیے۔ اس فرض کفایہ کی ادائگی سے بقیہ لوگ مستثنیٰ ہو جاتے ہیں۔ علم کے اسی قسم کے زمرے میں کچھ بنیادی صنعتیں بھی ہیں جیسے موسیقی یا کپڑے بننا، خونخوار درندوں کا سدھانا اور فصد کھولنے اور سلائی جیسے فنون لیکن ریاضیات اور اصول طب کی گہرائیوں تک جانا غیر ضروری اور فضول ہے کیوں کہ فوری طور پر ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ قابل ملامت علوم وہ ہیں جن کا تعلق ٹونے ٹوٹکے اور شعبدہ بازی سے ہے ان کے ممنوع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان اعمال میں کے لئے خدا کے علاوہ دیگر طاقتوں کا حوالہ دیا

جاتا ہے مباح فنون میں شاعری اور مطالعہ تاریخ آتا ہے۔
غزالی نے اپنی سوانحی تصنیف المنقذ من الضلال (گمراہی سے نجات دہندہ) میں بتایا ہے کہ اسلام کے متشدد معتقدین کا خیال تھا کہ فلسفیوں سے حاصل شدہ تمام علوم کو باطل قرار دے کر وہ اپنے دین کی خدمت کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی تردید میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ سورج اور چاند گرہن سے متعلق نظریات سے بھی انھوں نے انکار کر دیا۔ غزالی نے اس کے خلاف احتجاج کیا اور کہا کہ طبعی سائنس کا کام تو افلاکی کروں، ستاروں، کرہ قمر سے نیچے موجود عناصر اربعہ (آتش، باد، خاک و آب) اور ان کے مرکبات (حیوانات نباتات و جمادات) نیز ان میں ہونے والے تغیرات و اخلاط سے بحث کرنا ہے لہٰذا مذہب یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس سائنس سے کنارہ کشی کر لی جائے بالکل اسی طرح جیسے طب سے کنارہ کشی کرنے کو وہ نہیں کہتا۔ ہاں چند ممنوع موضوعات ضرور ہیں جن کی تفصیل تہافتہ الفلاسفہ میں دے دی گئی ہے۔ دراصل سائنسی علوم کا خاص مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ فطرت اللہ کے ماتحت ہے وہ بذات خود فعال نہیں بلکہ اپنے خالق کے ذریعہ حرکت میں ۔ لائی جاتی ہے۔
جہاں تک قدما کے نظریات کا سوال ہے اور جو فلسفیوں کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں ان میں سے کچھ تو بقول غزالی اچانک کسی دماغ میں پیدا ہو سکتے ہیں اور کچھ ان تصانیف میں بھی مل سکتے ہیں جو شرع سے متعلق ہیں ان میں سے اکثر کے کارفرما اصول صوفیوں کی کتابوں میں مل سکتے ہیں۔ اگر کوئی موضوع عقل سے مطابقت رکھتا ہو اور پھر بھی وہ مذکورہ بالا ذرائع سے نہ مل سکے، یا اسے بذریعہ منطق ثابت کیا جا سکتا ہو لیکن وہ قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو تو ایسے علم کو ممنوع سمجھنے اور کنارہ کشی کی ضرورت نہیں ہے۔ ورنہ اگر تمام قدیم حقائق کو رد ہی کر دیا جائے تب خود قرآن، حدیث اور مستند تاریخی حوالوں کو بھی رد کرنا ہوگا وہ بھی محض اس سبب سے کہ اخوان الصفا نے ان کے حوالے دیئے ہیں بہر حال یہ بھی حقیقت ہے کہ جو لوگ اخوان کی طرح فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں وہ بھی غلطی کے مرتکب ہو سکتے ہیں کیوں کہ وہ اکثر و بیشتر نظریات کے ساتھ

فرمودات رسالت اور روایات تصوف کی آمیزش کر دیتے ہیں۔

اور پھر اس جھوٹ اور سچ کی آمیزش کو قبول کرنے میں عجلت کرتے ہیں اس سبب سے ان کی تصانیف کے مطالعہ کی ہمت افزائی نہیں کرنی چاہیے۔

غزالی نے صرف کم علموں کی تحقیق کی ہمت شکنی کی. ورنہ وہ بذات خود اپنے دور کے سائنسی افکار سے اچھی طرح واقف تھے اور ان میں سے بیشتر کو بطور حقیقت تسلیم بھی کر چکے تھے۔ تہافت الفلاسفة میں طبعی سائنس کی مختلف شاخوں کی بہت صاف صاف وضاحت موجود ہے اور اس وضاحت کے دوران مصنف نے یہ واضح کر دیا ہے کہ کن باتوں کو وہ تسلیم کرتے ہیں اور کن کی تردید۔ وہ کہتے ہیں کہ کچھ فلسفیوں مثلاً بطور خاص فارابی اور ابن سینا کے بعض نظریات اسلامی نظریات سے متصادم نہیں ہوتے لہذا ان نظریات کی انبیاء اور رسولوں کے ذریعہ تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسے عقائد کی ایک مثال یہ ہے کہ چاند گرہن کے وجود میں آنے کا سبب یہ ہے کہ سورج اور چاند کے درمیان کرہ ارض کے آجانے سے چاند کی وہ روشنی چھپ جاتی ہے جو کہ چاند کو ضیا بخشنے کے لئے سورج دیا کرتا ہے یہ اور اس قسم کے نظریات شک وشبہہ سے بالا سمجھ کر چھوڑے جا سکتے ہیں کیوں کہ ان کی بذریعہ ریاضی تصدیق ہو سکتی ہے۔[۳۴]

غزالی نے قابل قبول نظریات کا شمار کرتے ہوئے اپنے دور کے سائنسی افکار سے متعلق مضامین کی فہرست دی ہے جو ان کے نظریات سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے اس فہرست میں ارسطو کی طبیعات کے عام اصول (نظریہ حرکت و تغیر وغیرہ) آسمانوں اور عناصر اربعہ کی ساخت اور ان کی خصوصیات، تخلیق و تخریب، عناصر اربعہ کی وہ کیفیات جو موسمی تغیرات سے متعلق ہیں. مثلاً بادل، بارش، اور رعد وغیرہ، جمادات کے بنیادی مادّے، نباتات کے اصول، علم الحیوانات، حیوانی روح اور ادراکی قوتیں، جسم کے ساتھ انسانی روح کے نہ فنا ہونے کی حقیقت اور روح کا ایک روحانی مادّہ ہونا شامل ہیں۔

مندرجہ بالا عنوانات کو متعین مضامین تصور کیا گیا ہے ان مضامین

سے کئی دیگر مضامین اخذ کیے گئے ہیں جو ذیلی سائنس پر مشتمل ہیں جن میں سب سے پہلا فن طب ہے۔ اس کے مقاصد کی تعریف کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ یہ انسانی جسم کی پیدائش، بیماری و موت میں اس کی حالت، بیماری کے اسباب و آثار، انھیں روکنے کی ترکیب اور اچھی صحت قائم رکھنے سے متعلق علم ہے۔ دوسرا اخذ شدہ مضمون تنقیدی نجوم جس کا مقصد ستاروں کے مقام کی تعیین اور ان کے ذریعہ ارضی واقعات کی پیشین گوئی ہے۔ تیسرا مضمون علم قیافہ ہے جس کا تعلق جسمانی خصوصیات کے ذریعہ تشخیص کردار سے ہے۔ چوتھا مضمون تعبیر خواب سے متعلق ہے۔ پانچواں تعویذ گنڈے سے متعلق ہے چھٹا مضمون سفید جادو ہے یعنی ارضی مادّوں کی اس طرح آپس میں آمیزش کے خلاف معمولی باتیں وجود میں آئیں۔ ان اخذ شدہ سائنسی علوم کا ساتواں اور آخری مضمون کیمیا ہے جس کا مقصد جمادائی مادّوں کی خصوصیات کو تبدیل کرنا اور مخصوص ترکیبوں سے سونا اور چاندی تیار کرنا ہے۔[۱۶]

غزالی طبعی سائنس کی تردید نہیں کرتے۔ البتہ کچھ عام اور مابعد الطبیعاتی مسائل ہیں جن میں وہ فلسفہ دانوں سے ٹکرا لیتے ہیں، یہاں ان باتوں سے بحث کرنے کا موقع نہیں ہے لیکن انھیں "تہافت" میں چار عنوانات کے تحت مختصر پیش کیا گیا ہے۔ (۱) فلسفہ دانوں کا یہ فیصلہ کہ عالم مظاہر میں علت و نتائج کے درمیان جو رشتہ دکھائی دیتا ہے وہ لازمی ہے اور یہ چیز حد امکان کے اندر نہیں کہ علت تک بغیر نتیجے کے یا نتیجہ تک بغیر علت کے پہونچا جا سکے۔

(۲) فلسفہ دانوں کا یہ نظریہ ہے کہ انسانی روح ایک خودمختار وجود رکھتی ہے (۳) فلسفہ دانوں کا یہ خیال کہ انسانی روح کا فنا ہونا غیر ممکن ہے (۴) موت کے بعد[۱۷] انسانی روح لوٹ کر بدن تک واپس نہیں آسکتی۔[۱۸]

غزالی نے تاریخ اسلام کی پانچویں صدی میں جو نظریات اپنائے تھے، بحیثیت مجموعی مسلمان اس سے آگے نہیں بڑھ پائے ہیں۔ پھر بھی انفرادی طور پر مسلمانوں نے الٰہیات میں موشگافی کرنے کے بجائے اپنے دور کی سائنسی تحقیقات کو اپنایا ہے اور اپنے کارناموں سے سائنس کی تاریخ میں اپنے لیے ایک مسلمہ اہمیت کا مقام پیدا کیا ہے۔

حوالے اور حاشیے

(تعارف)

۱۔ "اقراء" کے معنی ہیں "پڑھو"۔ اسی لفظ کی مناسبت سے مجموعہ وحی کو "قرآن" (پڑھی جانے والی چیز) کہتے ہیں۔

۲۔ قرآن سورۃ ۲ آیت ۷۷۔ اس کے بعد قرآنی آیات کے حوالے اس طرح دئے جائیں گے (۲/۷۷)

۳۔ F. BUHL نے ISLAMICA (جلد ۲، ۱۹۳۹ء) میں ان روایات کی چھان بین کی ہے اور یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ابتدا میں اسلام کو عالمی مذہب کے طور پر پیش کرنے کا کوئی تصور نہیں تھا۔ (مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے جو قرآن و احادیث کی واضح تعلیمات اور تاریخ اسلام کے مطالعہ پر مبنی ہے، مصنف کا مذکورہ بالا خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن بہت ہی وضاحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اسلام کا پیغام تمام عالم کے لیے ہے اور محمدؐ کو تمام دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے۔ خود آنحضرتؐ نے اپنی حیات طیبہ ہی میں مختلف سلاطین وقت کے پاس اسلام قبول کرنے کے لیے خطوط بھیجے تھے۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خود آنحضرتؐ اسلام کے پیغام کو کسی علاقے کے لیے محدود نہیں سمجھتے تھے۔ مترجم)

۴۔ طبری (لیڈن ۱۹۰۱-۱۸۷۹) جلد ۱ ص ۱۵۵۹۔

۵۔ (از مترجم) مصنف کا یہ کہنا خود "ایجاد بندہ" کی ایک مثال ہے، کیونکہ اس نے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں پیش کیا کہ سلاطین وقت کے نام آنحضرتؐ کی طرف سے بھیجے گئے خطوط جن کے عکس شائع ہو چکے ہیں یقینی طور پر جعلی ہیں۔

۶۔ ہجرت کا واقعہ ۱۵/ جولائی ۶۲۲ء کو جمعرات کے دن پیش آیا تھا۔ سن ہجری کی ابتدا دوسرے دن سے ہوئی اس طرح [ہجرت اگرچہ یکم محرم کو نہیں ہوئی تھی، لیکن حساب کی خاطر] ۱۶/ جولائی ۶۲۲ء برابر ہے یکم محرم الحرام ۱ھ کے۔ ہجری سن قمری ہوتا ہے اور اس میں ۳۵۴ دن ہوتے ہیں۔

۷۔ (نوٹ از مترجم): آنحضرتؐ کے ہاتھوں مدینہ کے یہودیوں کی نام نہاد "تہہ تیغی" کے بارے میں مشہور روایات کے تنقیدی مطالعہ کے لیے برکات احمد کی انگریزی کتاب "محمد اینڈ دی جیوز" ملاحظہ ہو۔ اس میں مصنف نے روایات کا تجزیہ کر کے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یہودیوں کا مبینہ انجام حقیقت سے زیادہ افسانہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ مشیر الحق کے قلم سے بعنوان "رسول اکرم اور یہودِ حجاز" (مطبوعہ مکتبہ جامعہ، دہلی) ملاحظہ ہو۔

۸۔ قرآن۔ ۲/۲۴۵

۹۔ ایضاً ۲۹- ۹/۲۸

۱۰۔ (نوٹ از مترجم) "چونکہ مستشرقین عام طور سے قرآن شریف کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتے ہیں اس لیے مصنف نے اظہار بیان کا ایسا پیرایہ اختیار کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر قرآن میں ردو بدل کیا کرتے تھے، حالانکہ یہ بات اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے۔ دراصل یہ تبدیلیاں خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی تھیں۔ قرآن کے بارے میں مستشرقین کا نقطۂ نظر ابھی تک مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق تو نہیں ہوا ہے لیکن اس میں تدریجاً تبدیلی آرہی ہے اور بعض لوگ قرآن کو لفظاً لفظاً تو نہیں لیکن بڑی حد تک غیر انسانی سرچشمہ سے نکلا ہوا کلام سمجھتے ہیں۔ اس رجحان کے لیے ملاحظہ ہو ولفریڈ کینٹویل اسمتھ کا اردو مجموعہ مضامین مرتبہ مشیر الحق (مطبوعہ مکتبہ جامعہ، دہلی)

۱۱۔ مسلمانوں کے لیے (مکہ اور مدینہ کے بعد) یروشلم دوسرا سب سے بڑا مقدس شہر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بیت المقدس ہی سے آنحضرت صلعم معراج کے لیے تشریف لے گیے تھے (قرآن ۱۷/۱)۔ اکثر و بیشتر مسلمانوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ یہیں سے قیامت کے دن صور اسرافیلؑ کی آواز اٹھے گی۔ (قرآن۔ (۵۰/۴۱)
(نوٹ از مترجم) "اس آیت میں اس قسم کا اشارہ تو ملتا ہے کہ قیامت کے دن ایک آواز سنائی دے گی لیکن بیت المقدس یا یروشلم کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے"

۱۲۔ طبری جلد ا ص ۱۶۱۰

۱۳۔ ان جھوٹے دعویداروں میں ایک شخص مسلمہ تھا جسے بطور حقارت "مسیلمہ" (چھوٹا مسلمہ) کہا جاتا ہے۔

۱۴ طبری جلد ا ص ۱۸۵۱

15. A. VON KREMER, DIE HERRSCHENDEN IDEEN DES ISLAM, 1868, P. 325

۱۶۔ دریائے اردن کی ایک مشرقی معاون ندی جو بحر گلیلی کے قریب اس سے ملتی ہے۔

۱۷۔ اس کے قریب ۶۳۶ یا ۶۳۷ء (۱۷ھ) میں حضرت عمرؓ نے بصرہ کا شہر آباد کیا تھا۔

۱۸۔ (از مترجم) اب اس پورے علاقے کو مدائن کہتے ہیں یہ علاقہ بغداد کے جنوب میں واقع ہے اور سلمان پاک کہلاتا ہے۔

۱۹۔ طبری جلد ا ص ۲۵۹۸

20. DECLINE AND FALL, Ed. J. BURY, VI P. 9.

21. Ed. DE GOEJE, 1866, P. 163.

۲۲۔ طبری جلد I ص ۲۵۰۲ مسلسل

۲۳۔ دیکھئے ابن خلدون "العبر"

۲۴۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ وہ ایک یہودن تھی (کتاب مذکور کا فرانسیسی ترجمہ ص ۲۰۸)

۲۵۔ ابن الاثیر (حالات ۸۹ تبدیلی)

۲۶۔ طبری جلد II ص ۱۵۸

27. CAETANI, CHRONOGRAPHIA ISLAMICA. A.H.45

۲۸۔ ابن الاثیر جلد چہارم ص ۴۲۷

۲۹۔ ابھی کچھ دنوں پہلے تک مورخین اس روایتی نقطہ نظر کو صحیح سمجھتے تھے جس کے مطابق میدان جنگ "وادی اللذّہ" کے کنارے واقع تھا۔ حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ جنگ کا مقام کچھ اور زیادہ جنوب کی طرف لاجنڈا، کے گرنے کے مقام پر تھا۔ دیکھئے کیمبرج میڈیول ہسٹری جلد II باب VI اور XII

۳۰۔ ان شہروں کے درمیان ستّر میل کا فاصلہ ہے لیکن اب تک جنگ کا صحیح مقام دریافت کرنے کی کوئی کوشش نہیں ہوئی ہے۔

۳۱۔ فرانس میں مسلمانوں کے بارے میں ملاحظہ ہو M.REINAUD کی حسب ذیل کتاب، مطبوعہ پیرس، ۱۸۳۶

INVASIONS DES SARRAZINS EN FRANCE.

32. STRANGE, LANDS OF THE EASTERN CALIPHATE, (CAMBRIDGE, 1905), P.443.

33. J WELHAUSEN, DAS ARABISCHE REICH, P. 261.

۳۴۔ طبری جلد ا ص ۱۲۷۵ مسلسل

۳۵۔ طبری جلد دوم ص ۱۳۵۴

۳۶۔ بلاذری، "فتوح البلدان" ص ۴۲۶۔ سرکاری مطالبات اور عقیدہ کے درمیان مفاہمت پیدا کرانے کے سلسلے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو طریقے اختیار کیے انھیں جاننے کے لیے ARABICA، مطبوعہ لیڈن ۱۹۵۵ صفحات ۱ تا ۱۴۰ میں ایچ۔ اے۔ آر۔ گب کا مضمون ملاحظہ ہو۔

۳۷۔ ابن الاثیر حالات ۲۰۱ ہجری نیز حالات ۳۵۱ ہجری۔

۳۸۔ اٹلی پر پہلے بھی حملے ہوتے رہے تھے۔ ۸۴۶ عیسوی میں افریقی ساحل سے

جہازوں کا ایک بیڑا مسلمان فوجیوں کو لے کر طبریہ ہوتے ہوئے روم میں داخل ہوا اور سینٹ پیٹر سمیت بہت سے گرجا گھر اس نے تاراج کر دیئے۔ گائی آف اسپولیٹو GUY OF SPOLETO نے حملہ آوروں کو مار بھگایا۔ لیکن تین سال بعد اغلبی بادشاہ محمد اول (۸۴۰ - ۸۵۶) نے سردانیہ سے جہازوں کا ایک بیڑا بھیج کر دوسرا حملہ کیا۔ بیڑے نے روم سے سولہ میل دور لنگر ڈالا اور فوجیوں کو اتارنے کی تیاری شروع کر دی۔ پوپ لیو چہارم کی کوشش سے بحری جنگ کے قابل ریاستوں کا ایک متحدہ محاذ عجلت سے تشکیل دیا گیا۔ اس طرح مدافعین نے جن کی مدد ایک سمندری طوفان سے بھی ہوگئی اوستیا (OSTIA) کے مقام پر مسلمان بیڑے کو واپس ہونے پر مجبور کر دیا۔ دیکھئے گبن کی کتاب DECLINE AND FALL مرتبہ BURY جلد ۲ صفحات ۲ مسلسل

40. R. Dozy, SPANISH ISLAM, tr. Stokes (London, 1913) pp. 445 f.

۴۱- جزائر بلاسین میورقہ منورقہ اور یابسہ:

کی تاریخ اسپین کے اسی عہد کی تاریخ سے وابستہ ہے۔ امیر الحسن المجاہد نے جو ۴۰۷ھ (۱۰۱۶ء) میں دانیہ ———— کے شہر پر قابض تھا (ابن الاثیر جلد نہم ص ۴۰۵) ان جزیزوں پر یلغار کی اور ان پر قبضہ کر لیا۔ یہ قبضہ اس وقت تک برقرار رہا جب ارغون کے جیمس اول نے میورقہ کو فتح کر لیا۔ اگلے تین چار برسوں میں دوسرے جزیرے بھی عیسائیوں نے واپس لے لیے۔

جزائر بلاسین ہی سے المجاہد کی سرکردگی میں سردانیہ پر مسلمانوں کا آخری بڑا حملہ ہوا جس میں عیسائی فوج کے ایک بڑے حصے کو ہلاک کر کے [illegible] جزیرہ پر قبضہ کر لیا (ابن الاثیر ایضاً)

۴۲- اسپین میں مسلمانوں کی تفصیلی تاریخ کی لین پول کی کتاب [illegible] اور ڈوزی کی کتاب SPANISH ISLAM

۴۳۔ سلجوقیوں کی تاریخ کے ایک عمدہ خلاصہ کے لیے دیکھیے لین پول کی کتاب MUHAMMADAN DYNASTIES (صفحات ۱۴۹ مسلسل)

44. DECLINE AND FALL, Ed. BURY, VI, 240

45. E.G. BROWN, PERSIAN LITERATURE UNDER TARTAR DOMINION (CAMBRIDGE, 1920), P. 198.

46. THE TURKISH LETTERS OF OGIER GHISELIN BUSBECQ, TR. FORSTER (OXFORD, 1927), p. 27

47. W. MILLER, THE OTTOMAN EMPIRE (CAMBRIDGE, 1936), 16.

۴۸۔ ۱۹۵۰ میں یورپی ترکی کی آبادی سولہ لاکھ چھبیس ہزار دو سو انتیس تھی۔

۴۹۔ کچھ جنگی اور سیاسی نشیب و فراز کے بعد یہ جزائر معاہدہ لاسین (۲۴ جولائی ۱۹۲۳) کی رو سے اٹلی کے حوالے کر دیے گئے تھے اور قسطل روزو سمیت ان جزائر پر اٹلی کے قبضہ کو بعد میں بڑی طاقتوں نے تسلیم کر لیا تھا۔ ان جزائر میں کچھ مسلم مدارس باقی رہ گیے تھے لیکن دوسرے فرقوں کی طرح مسلمانوں کے مدارس میں بھی ہر ہفتے چار گھنٹے اطالوی زبان کی تعلیم ضروری تھی (دی ٹائمس، ۲۰ مئی ۱۹۲۹)۔ ۱۹۴۷ میں یونان نے دوبارہ ان جزائر کو اٹلی سے واپس حاصل کر لیا۔

۵۰۔ یورپی ترکی میں جو مسلمان ہیں ان کے علاوہ مسلمانوں کی کثیر تعداد بلغاریہ (۱۴ فیصد ترک اور پوماکس، اگرچہ ۱۹۵۱ میں ایک لاکھ ساٹھ ہزار ترک وہاں سے نکال دیے گئے تھے)، یوگوسلاویہ (۱۲ فیصد جن کی اکثریت بوسنیا میں ہے)، رومانیہ اور البانیہ (۶۸ فیصد) میں ہے۔

اس کے برعکس جارجیا والے ہمیشہ عیسائی رہے ہیں۔

۵۱۔ اس کتاب کے پہلے ایڈیشن کے چھپنے کے بعد روس میں کافی انتقال آبادی ہوا ہے۔ والگا کے کنارے قازان سے چھپنے والے متعدد عربی، ترکی اور

فارسی اخبارات اب بند ہو چکے ہیں

52. LANE-POOLE, MOHAMMADAN DYNASTIES, p. 208

۵۳۔ یورپ میں اسلام قبول کرنے والا سب سے آخری گروہ کاکیسس کے ابخازیوں کا ہے جو ۱۹۰۵ کے اعلان رواداری تک نسلاً مسلمان ہونے کے باوجود برائے نام عیسائی تھا۔ ملاحظہ ہو ٹی۔ ڈبلیو آرنلڈ کی کتاب مطبوعہ لندن

۵۴ یہ نکتہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اسی سبب سے امریکہ کی نیگرو آبادی میں مسلمانوں کے پروپیگنڈہ کو خاصی حد تک کامیابی حاصل (دیکھیے "مسلم ورلڈ" ۱۹۲۶، ص ۲۴۳۔ نیز "امریکہ کے کالے مسلمان" از مشیر الحق مکتبہ جامعہ دہلی۔ ۱۹۷۰)

55. H. LANDON, NEPAL, II, P. 24. SIR CHARLES BELL, PEOPLE OF TIBET (OXFORD, 1928) P. 217.

56. A. BENNIGSEN IN L'AFRIQUE ET L'ASIE (1952-53)

۵۷۔ ابن بطوطہ کی جو تقریباً ۱۳۴۶ء میں ساحل سماٹرا پر آیا تھا ایسے بہت سے لوگوں سے ملاقات ہوئی تھی جن کے نام ایرانی تھے مثلاً دولا سا (دولت شاہ؟) سید الشیرازی اور تاج الدین الاصفہانی

58. H. YULE, CATHAY AND THE WAY THITHER (LONDON, 1913) I, 127

۵۹۔ مارکو پولو کا "عظیم جاوا" غالباً وہی جزیرہ ہوگا جسے ہم جاوا کہتے ہیں۔ ابن بطوطہ نے اس کا نام مُل جاوا لکھا ہے۔

نوٹ نمبر ۴۱ میں ابن بطوطہ کا مذکورہ بالا سفرنامہ، جلد IV ص ۲۲۹ ملاحظہ ہو۔

61. VOYAGES D'IBN BATOUTAH, IV, 229.

60. TRAVELS, ED. H. YULE (LONDON, 1903) II, 284.
61. VOYAGES d'IBN BATOUTAH, IV, 229
63. WINSTEDT, THE MALAYS (LONDON, 1950) P. 33 FF.
64. BARTHOLD, TURKESTAN, (LONDON, 1928) p 180

۶۷۔ سائبیریا کا ایک مذہب جس میں پدارواح کے اثرات انسانی زندگی پر پڑتے رہتے ہیں۔

۶۸۔ ابن الاثیر جلد ہشتم ص ۲۹۶۔ نیز بارتھولڈ کی کتاب مذکور ص ۲۵۵۔ مضمون

68. CHINA HANDBOCK, 1953-54

۶۹ وہ بعض پیشوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں مثلاً تیز رفتاری سے سفر کرنے کے لیے گھوڑے پالنا۔ ان میں کچھ سرائے کے مالک بھی ہیں اور دروازے پر پانی کا گھڑا لٹکاتے ہیں جو اس بات کا نشان ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔ یہ لوگ سور کا گوشت نہیں

۷۰ ۱۹۳۱ تک عربی سے براہ راست چینی زبان میں قرآن پاک کا مکمل ترجمہ نہیں ہوا تھا۔

71. VOYAGES, IV, 396
72. G. K. REIN, ABESSINIEN (BERLIN, 1918) I, 41.
73. J. S. TRIMINGHAM, ISLAM IN ETHIOPIA, (OXFORD, 1952), P. 15.
74. ARNOLD, PREACHING OF ISLAM, 1913, PP. 117 73.
75. REIN, ABESSINIEN, I, 422.

کتاب مذکور

۷۶ سوڈان کی آبادی تقریباً اسی لاکھ ہے جس کی اکثریت مسلمان ہے۔ جنوب کے نیگرو عموماً بت پرست ہیں۔

(CF. ANNUAIRE DU MONDE MUSSULMAN, 1955, P. 280)

۷۷ ایضاً ص ۲۵۔

78. D. WESTERMANN, 'ISLAM IN THE SUDAN', INTERNATIONAL REVIEW OF MISSIONS, I, (1912) 618-53.

79. ANNUAIRE DU MUSSULMAN, IV, 344.

80.

80. H. C. LUKE, A BIBLIOGRAPHY OF SIERRA LEONE (OXFORD, 1925); K. L. LITTLE, THE MENDE OF SIERRA (LONDON, 1951).

باب اول

1. KINSHIP AND MARRIAGE IN EARLY ARABIA (CAMBRIDGE, 1885, IInd ED. 1903).

اس کتاب میں مذکورہ بالا کتاب کے حوالے پہلے اڈیشن سے لیے گئے ہیں۔

2. MUHAMMEDANISCHE STUDIEN (HALLE, 1889), I.

۳۔ ملاحظہ ہو کتاب الاغانی (آئندہ صرف "اغانی" لکھا جائے گا) بلاق، ۱۲۸۵ ہجری، جلد VII ص ۱۷۷۔

۴۔ مقدمہ ابن خلدون (ترجمہ از ڈی سلین) پیرس، ۸-۱۸۶۳ء جلد I ص ۲۷۶

۵۔ ایضاً ص ۳۱۳

6. NÖLDEKE, GESCHICHTE des QORANS, I, 221.

طبری (جلد I ص ۱۶۴۲) کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ۸ھ (۶۳۰ء) میں کعبہ میں داخل ہوتے وقت اس آیت کو تلاوت فرمایا تھا۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت ۸ھ سے پہلے کسی وقت نازل ہو چکی تھی۔

۷۔ بیضاوی، انوار التنزیل، مرتبہ FLEISCHER (لیپزگ، ۱۸۴۶) جلد II ص ۲۶۔

۸۔ اغانی جلد XIV، ص ۴۔ حضرت عمرؓ اسلامی مساوات پر سختی کے ساتھ عمل کرنے میں بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ موٹے جھوٹے لباس میں رہا کرتے تھے اور تسمہ چپل پہنے ہوئے سڑکوں پر پیدل چلا کرتے تھے۔ وہ معمولی سے معمولی شخص سے بھی بے تکلفی سے گفتگو کرتے تھے۔

شروع میں مال غنیمت میں تمام مسلمانوں کا حصہ مساوی ہوا کرتا تھا۔ ایک بار ایک شخص نے ان پر یہ الزام لگایا کہ انھوں نے اپنے حصے سے زیادہ مال غنیمت لے لیا ہے۔ انھوں نے گواہ کے ذریعہ اس الزام کو غلط ثابت کیا۔ ملاحظہ ہو: ابن الطقطقا "فخری" مرتبہ AHLWARDT (گوتھا ۱۸۶۰) صفحات ۳۲ اور ۱۹۰

۹۔ مثلاً "مسند احمد بن حنبل" (قاہرہ ۱۳۱۳ ہجری) جلد I ص ۳۰۱، جلد II ص ۳۶۶، جلد IV ص ۱۳۴ وغیرہ۔ اس کے علاوہ حسب ذیل کتاب میں باب BIRT کے تحت مزید حدیثیں ملاحظہ ہوں۔ A HANDBOOK OF EARLY MUHAMMADAN TRADITION BY A. J. WENSINCK.

10. A. BLUNT, BEDUINS OF THE EUPHRATES, 1879, II, 229.

۱۱۔ اغانی جلد IV ص ۱۰۳۔

۱۲۔ اغانی جلد XVIII، ص ۱۹۸۔

۱۳۔ اغانی جلد XIV ص ۱۱۰۔

۱۴۔ ابو یوسف (یعقوب بن ابراہیم) "کتاب الخراج" (بلاق ۱۳۰۲ ہجری)، ص ۴۰۔

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ قرآن ۱۰/ ۴۹

۱۷۔ ایضاً ۲۱/ ۳۰

۱۸۔ اس کا واحد "مولیٰ" ہے۔

۱۹۔ اس سلسلے میں کچھ استثنیٰ بھی تھا۔ مثلاً مدینہ میں قبیلہ کے پورے [illegible] میں حلیفوں سے خوں بہا کی رقم نصف لی جایا کرتی تھی
کی کتاب

۲۰۔ موالیوں کی ایک قسم وہ بھی تھی جو غلامی سے آزاد ہونے کے بعد اپنے سابق آقا کے مولیٰ بن جاتے تھے۔ یہاں ان موالیوں پر گفتگو نہیں ہو رہی ہے

21. J. WELHAUSEN, DIE RELIGIÖS-POLITISCHEN OPPOSITIONSPARTEIN IN ALTEN ISLAM (BERLIN, 1901) P. 79.

22. GOLDZIHER, MUHAMMEDANISCHE STUDIEN, I, 141.

۲۳۔ مبرّد "کامل" مرتبہ WRIGHT (لیپزگ، ۱۸۶۴) ص ۲۸۶۔

24. GOLDZIHER OP. CIT., I, 267; VON KREMER, CULTURGESCHICHTLICHE STREIFZÜGE,

(لیپزگ، ۱۸۷۳) ص ۲۱۔ تقریباً یہی صورت حال امریکہ کی جنوبی ریاستوں میں کسی وقت حبشیوں کی تھی۔ سرکاری گاڑیوں میں جب گورے اور کالے ایک ساتھ سفر کرتے تو گوروں کے لیے ڈبے الگ سے مخصوص ہوتے تھے جن میں کالے نہیں بیٹھ سکتے تھے۔ گورے امریکی گفتگو کرتے وقت کالوں کو کسی قسم کے احترامی الفاظ کا استعمال کیے بغیر ان کا نام لے کر مخاطب کرتے تھے۔

۲۵۔ مبرد "کتاب مذکور" ص ۲۶۴۔ موالیوں کی حیثیت کو حسب ذیل شعر میں بہت اچھی طرح پیش کیا گیا ہے جسے مسعودی نے اپنی کتاب مروج الذہب (مرتبہ de MEYNARD AND PAVET de COUR) پر نقل کیا ہے "جو شخص ذلت، رسوائی اور فضیحت کو کسی ایک جگہ مجموعی طور سے دیکھنا چاہے تو اسے چاہئے کہ کسی موالی کو دیکھ لے۔"

۲۶۔ گولتسیہر، کتاب مذکور ا، جلد I ص ۱۲۰

۲۷۔ ایضاً ص ۴

28. YAQUBI, HISTORIAE ed. HOUTSMA (LEYDEN, 1883) II, 293.

۲۹۔ مقریزی، "خطط" (بلاق، ۱۲۷۰ ہجری) II، ۳۳۲

۳۰۔ گولڈسیہر، جلد I ص ۱۴۴

۳۱۔ قرآن ۱۳، ۱۰/ ۴۹

۳۲۔ یعقوبی (مطابق حوالہ نمبر ۲۸) جلد ۲، ص ۳۱۲، نیز جاحظ "کتاب البیان" (قاہرہ، ۱۳۱۳ ہجری)

جلد I ص ۱۶۴۔ مزید حوالوں کے لیے گولڈسیہر کی مذکورہ بالا کتاب جلد I ص ۲۷ ملاحظہ ہو۔

۳۳۔ WUESTENFELD کا مرتبہ اڈیشن ص ۸۲۱

34. WELHAUSEN, MUHAMMED IN MEDINA (BERLIN, 1882) 431

۳۵۔ جلد III ص ۸۷

۳۶۔ اسلام کے ابتدائی زمانہ میں دورِ جاہلیت کی طرح عرب مردوں کی غیر عرب عورتوں سے شادی پر لوگ چہ میگوئیاں کرتے تھے۔

۳۷۔ گولڈسیہر، کتاب مذکور، جلد I ص ۱۲۸

۳۸۔ شیبانی، "جامع الصغیر" بر حاشیہ "کتاب الخراج" (بلاق ۱۳۰۲ ہجری) ص ۳۲۔

۳۹۔ نوٹ نمبر ۲۷، ص ۱۳۰

۴۰۔ قرآن ۴|۳

۴۱۔ نوٹ نمبر ۲۷ ص ۱۲۴

42. R. LEVY, A BAGHDAD CHRONICLE, P. 80.

۴۳۔ TRIA OPUSCULA AUCTORE ... DJAHIZ مطبوعہ لیڈن ۱۹۰۳ میں ملاحظہ ہو "کتاب فخر السوڈان علی البیدان"

۴۴۔ J.R.A.S (مطبوعہ ۱۹۱۵، ص ۶۲۵) میں "مناقب الاتراک" مترجم واکر

۴۵۔ نوٹ نمبر ۳، ص ۴۷

۴۶۔ ماوردی،

(اس معاملے میں مصنف کسی غلط فہمی کا شکار معلوم ہوتا ہے۔ ہاشمیوں کو یا کسی خاندان کو کبھی بھی زکوٰۃ کی ادائگی سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا گیا۔ بلکہ اس کے برعکس شریعت کی رو سے سادات کو دوسرے مسلمانوں کے برخلاف زکوٰۃ کا روپیہ نہیں دیا جاسکتا۔ مترجم)

۴۷۔ ترکی اور ایران میں عمامہ باندھنے کی صرف ان لوگوں کو اجازت ہے جنھیں مساجد میں امامت کرنے یا اسی قسم کے دوسرے مذہبی امور کو سرانجام دینے کی سرکار کی طرف سے اجازت ملی ہوتی ہے۔ (واضح رہے کہ یہ باتیں آج سے بہت پہلے کی ہے۔ مترجم)

۴۸- تاج العروس (مطبوعہ ۱۲۸۷ ہجری) (جلد I ص ۵ ۷) میں "دشمنوں کے مقابلہ میں" مذکور نہیں ہے۔

۴۹- جاحظ، "کتاب البیان" جلد I ص ۱۴۸

۵۰- قرآن ۹/۲۹

۵۱- بخارا میں زار کے زمانہ تک روسیوں کو چھوڑ کر بقیہ تمام غیر مسلموں سے جزیہ وصول کیا جاتا رہا ہے۔ دیکھیے F.H. SKRINE AND E.D. ROSS, HEART OF ASIA (LONDON, 1899) P. 380.

۵۲- کتاب البلدان (لیڈن ۱۸۸۵ء) جلد ؟ ص I کتاب البلدان

۵۳- حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو PHILBY, THE HEART OF ARABIA, (LONDON, 1922), I, 180, 194, 199, II, 92, 94.

۵۴- جنوبی عراق کے شیعوں میں سادات (جنھیں مرزا بھی کہا جاتا ہے) خاص اہمیت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر و بیشتر لوگ انھیں مذہبی حیثیت سے بھی اونچا سمجھتے ہیں۔

۵۵- "شریف" (یعنی خاندان نبوت سے تعلق رکھنے والوں) کو ان کے پیشے یا روزگار سے قطع نظر سید کہا جاتا ہے۔ اکثر و بیشتر سید اگرچہ گھریلو ملازم، فراش اور بھک منگے ہوتے ہیں، اس کے باوجود سب کے ناموں کے ساتھ "سید" ضرور لکھا جاتا ہے اور انھیں سبز عمامہ باندھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے صرف معمولی حیثیت ہی کے لوگ نہیں بلکہ دولت مند اور تعلیم یافتہ لوگ بھی نہ تو سفید عمامہ باندھنا اور نہ اپنے کو شیخ کہلانا پسند کرتے ہیں۔" ملاحظہ ہو:

E.W. LANE, MANNERS AND CUSTOMS OF THE MODERN EGYPTIANS (LONDON, N.D.) Ch. V, P. 135.

اب مصر میں عمامہ خال خال نظر آتا ہے۔

56. MITTEILUNGEN d. SEMINARS FÜR ORIENTALISCHEN SPRACHEN (BERLIN, 1909) P. 81.

57. M. HARRIS, EGYPT UNDER THE EGYPTIANS, (LONDON, 1925).

۵۸۔ جاحظ، "کتاب التاج" مرتبہ احمد ذکی پاشا (قاہرہ ۱۹۱۴)۔

59. ETHÉ, GRUNDRISS d. IRAN. Phill. II, 332.

60. NÖLDEKE, GESCHICHTE der PERSER (LEYDEN, 1879) 440.

۶۱۔ جاحظ، "محاسن والاضداد" مرتبہ VON VLOTEN (لیڈن ۱۸۹۸) ص ۱۱۔
ابن الاثیر جلد IV ص ۱۱۶

62. LAMBTON, LANDLORD AND PEASENT IN PERSIA, CH. XIII.

63. MORIER, THE ADVENTURES OF HAJJI BABA OF ISPAHAN. POLAK, PERSIEN (LEIPZIG, 1865) I, 35.

64. BARTHOLD, TURKESTAN (LONDON, 1928) 226-32.

65. OLUFSEN, THE EMIR OF BOKHARA AND HIS COUNTRY, 399.

66. ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM S.V. CHINA, PP. 849 f.

67. d'OLLONE, RECHERCHES SUR LES MUSSULMANS CHINOIS, P. 4; WING-TSIT CHAN, RELIGIOUS TRENDS IN MODERN CHINA (NEW YORK)

68. HERKLOTS, ISLAM IN INDIA (LONDON, 1921), P. 114.

69. ابن بطوطہ, VOYAGES Ed. DEFRÉMERY AND SANGUINETTI (PARIS, 1874)

۷۰۔ انگریزی میں اسے HYPERGAMOUS کہتے ہیں جس کی رو سے یہ ضروری ہے کہ عورت کی شادی اس کے اپنے خاندان سے اونچے خاندان میں ہو۔ لیکن مردوں کو یہ اجازت ہوتی ہے وہ اپنے سے نیچے خاندان کی لڑکی سے شادی کرلیں۔

۷۱۔ "انڈین سنسس رپورٹ ۱۹۰۱ء"

۷۲۔ ایضاً یہ لوگ اپنے کو برہمنوں کے برابر سمجھتے ہیں ۔ گرودسید ہول

تو ان کا خاندانی پیشہ مذہبی گدی داری ہوتا ہے۔ مغل اور
پٹھان اپنے کو ہندوؤں کی چھتری ذات کے برابر کہتے ہیں۔

۷۳۔ حوالہ نمبر ۱۷، ص ۵۴۴

۷۴۔ انھیں DOUGHTY نے اپنی کتاب ARABIA DESERTA میں SOLUBBA اور HETEYM لکھا ہے۔

75. Cf. TAQ ed-DIN AL-HILALI, "DIE KASTEN IN ARABIEN", DIE WELT ISLAMS, XXII (1940), 102 FF. تقی الدین الہلالی

۷۶۔ قرآن ۴۳/۱۴۔۴/۳۰

۷۷۔ قرآن ۳۳/۲۴ وغیرہ

۷۸ مملوک کے لفظی معنی ہیں "شے ملکیت"۔ تاریخ میں عام طور سے مملوک سے گورے ترک اور سرکیسی غلام مراد ہوتے ہیں۔

79. SALADIN (NEW YORK, 1898) p. 22.

80. Ed. SCHEFER, P. 95; TR. SCHEFER (PARIS, 1891-3) pp. 139-140. CF. BARTHOLD, TURKESTAN, pp. 227 f.

۸۱۔ الاغانی، جلد XI ص ۷۹

۸۲۔ ایضاً جلد III ص ۱۰۰

۸۳۔ ابن بابویہ: "من لا یحضرہ الفقیہ" (برٹش میوزیم مخطوطہ (MS. Add. 19,358, Fol. 45 a.)

۸۴۔ "کتاب الاغانی" جلد XI ص ۷۹

۸۵۔ ایضاً جلد XIV ص ۱۰۹

۸۶۔ یاقوت، "ارشاد العریب" (معجم الادبا) مرتبہ مارگولیتھ (لندن ۲۷-۱۹۰۸) جلد VI ص ۲۹۹

۸۷۔ ممتاز مسلم ماہر قانون امیر علی اپنی کتاب "پرسنل لا آف دی محمڈن" (لندن، ۱۸۸۰، صفحات ۳۸ مسلسل) میں لکھتے ہیں کہ خلفائے راشدین کے زمانہ میں "غلامی بذریعہ خرید" کا رواج نہیں تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ خلفائے راشدین

کے زمانہ سے پہلے اور ان کے فوراً بعد غلاموں کی خرید و فروخت خود عرب میں بھی
اتنی عام تھی کہ اس بات پر یقین کرنا مشکل ہے کہ خلفائے راشدین کے
زمانہ میں غلاموں کی خرید و فروخت ختم ہو گئی تھی۔

۸۸ ملاحظہ ہو قرآن ۴/۴۷۔ غلاموں کے لیے اصطلاحی لفظ رقیق (جمع ارقا) ہے۔
کہا جاتا ہے کہ جنگ عظیم اول کے دوران آرمینی لڑکیاں برطانوی قبضہ سے پہلے
فلسطین کے بازاروں میں عام طور سے فروخت ہوتی تھیں۔ انھیں ارقا کہا
جاتا تھا اور مسلمان انھیں قانونی طور سے خرید سکتے تھے۔ ملاحظہ ہو!
(PÈRE J.A. JAUSSEN, COUTUMES PALESTINIENNES: NABLUS (PARIS, 1927), p. 129).

89. LANE, MODERN EGYPTIANS, Ch. VII.

بیسویں صدی کی ابتدا تک چرکسی، والدین اپنی لڑکیوں کو فروخت کیا کرتے
تھے اگرچہ قانوناً اس کی اجازت نہیں تھی جاؤسن اپنی مذکورہ بالا
کتاب میں غلامی کے تحت لکھتا ہے کہ فلسطین میں عرب ۱۹۲۵ تک اپنی لڑکیاں
قرضے میں فروخت کر دیتے تھے۔

۹۰۔ یہی وجہ ہے کہ یہودی اور عیسائی نظری طور پر مسلمان غلام کے مالک ہو سکتے
تھے۔ ملاحظہ ہو امام شافعی کی "کتاب الام" (بلاق ۱۳۲۱ ہجری) باب ۱۷
ص ۱۸۸۔ آزاد یہودی اور عیسائی جنھوں نے اپنا اپنا جزیہ ادا کر دیا ہو،
اصولاً غلام نہیں بنائے جا سکتے۔ بردہ فروشی کے قواعد کے سلسلے میں
ملاحظہ ہو "قابوس نامہ" مرتبہ آر۔ لیوی اور اس کا ترجمہ
A MIRROR FOR PRINCES (لندن ۱۹۵۱) باب XXIII۔

۹۳۔ قرآن (۴/۱۱۹) نے انسانی اعضا میں رد و بدل کرنے کو شیطانی کام ٹھہرایا ہے۔
بیضاوی کے خیال میں غلاموں کو آختہ کرنا، ان کے دانتوں کو توڑنا
یا انھیں ایسی غیر فطری سزائیں دینا جس سے ان کی شکل بدل جائے شیطانی

کام میں داخل ہے۔ یہ محتسب کا کام تھا کہ وہ قانون شکن پر نظر رکھے۔ بہرحال ایسے کم عمر غلاموں کی قیمت زیادہ لگتی تھی جو آختہ ہوتے تھے (ماوردی' مرتبہ اینجر ص ۴۲۱

۹۲۔ خلیل بن اسحاق "مختصر" ترجمہ GUIDI اور SANTILLANA (میلان' ۱۹۱۹) جلد II ص ۱۶۶' نیز سخاؤ کی کتاب مذکور ص ۱۸' شیرازی "تنبیہ" مرتبہ جوئنبول (لیڈن' ۱۸۰۰) ص ۲۵۸ "غلاموں' اور گھریلو جانوروں کو پوری خوراک مہیا کرنی چاہئے اور ان سے ان کی سکت سے زیادہ کام نہیں لینا چاہئے۔ خوراک میں کھانا' کپڑا' علاج' وغیرہ سب کچھ شامل ہے" (خلیل ص ۱۰۱) بہرحال اس سلسلے میں یہ ضروری ہے کہ سہولت کی وہ تمام چیزیں مہیا کی جائیں جو اس ملک میں رائج ہوں جہاں غلام رہتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے' اگرچہ بہتر اور مناسب یہی ہے' کہ غلام کو اپنے آقا ہی کے ایسا کھانا اور کپڑا دیا جائے۔ (ایضاً ص ۱۰۲) اگر آقا ضروریات زندگی مہیا نہیں کرتا تو غلام قاضی (جج) کے یہاں شکایت کر سکتا ہے قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ آقا کے سامان میں سے اتنا کچھ فروخت کر دے جس سے غلام کی ضروریات پوری ہو سکیں۔ اگر آقا کی اتنی حیثیت نہیں ہے تو پھر جج اسے حکم دے گا کہ وہ اپنے غلام کو فروخت کر دے یا اسے کرایہ پر چلائے یا پھر اس سے معاملہ کرے کہ وہ محنت کر کے ایک متعینہ رقم آقا کو دے کر آزاد ہو جائے۔ اگر ان میں سے کوئی بات نہیں ہو سکتی تو پھر غلام کی ذمہ داری بیت المال سے پوری کی جائے گی۔

اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ گرمی کے دنوں میں دوپہر کے وقت غلام کو بھی قیلولہ کے لیے کچھ وقت ضرور دیا جائے۔

۹۳۔ خلیل بن اسحاق "مختصر" جلد II ص ۲۲۹۔

۹۴۔ ایسا اس لیے ہے کہ ہر گواہ کو آزاد' مسلمان اور صحیح الدماغ ہونا ضروری ہے۔ (خلیل بن اسحاق' کتاب مذکور' جلد II ص ۶۱۶' سخاؤ کتاب '

مذکور ص ۴۹ ۷) بعض معاملات میں اچھے کردار کے غلاموں کی گواہیاں
قبول کی جا سکتی ہیں (بخاری "صحیح البخاری" مرتبہ KREHL لیدن
۱۸۶۲ء) جلد II ص ۱۵۳

۹۵۔ قرآن ۲/۱۷۳

۹۶۔ ملاحظہ ہو خلیل بن اسحاق، کتاب مذکور جلد II ص ۶۶۲ اور سخاوی، کتاب مذکور
ص ۷۷۶۔ اس کے برعکس احناف کہتے ہیں کہ غلام کے ارادی قتل میں آزاد
شخص کو بھی خوں بہا دینا پڑے گا۔

۹۷۔ شیرازی، "تنبیہ" (ص ۲۷۱) پر لکھتے ہیں کہ اپنے غلام کو قتل کر دینے پر آقا
کو خوں بہا نہیں دینا پڑے گا۔ نیز ملاحظہ ہو سخاوی کتاب مذکور ص ۹۲ ۷

98. LANE, THOUSAND AND ONE NIGHTS, 1841, I, 63.

۹۹ ایک حدیث کی رو سے آقا کی رضامندی اگر حاصل نہ ہو گئی ہو تو ایسی شادی
زناکاری کے مماثل ہے۔

100. GOLDZIHER, MUHAMMEDANISCHE STUDIEN, I, 130.

یہ بتانا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ شمالی اور وسطی افریقہ میں زیادہ رواج مالکی
فقہ کا ہے۔

۱۰۱۔ خلیل ابن اسحاق، کتاب مذکور، جلد II ص ۴، شیرازی، کتاب مذکور
ص ۱۹۰

۱۰۲۔ باندی کے ناجائز بچوں کا بھی یہی حکم ہے۔

۱۰۳۔ سخاوی، کتاب مذکور، ص ۴۴۔ ابراہیم ابن المہدی اور باندی شادیہ کے
قصے سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے (ملاحظہ ہو "کتاب الاغانی" جلد ۱۱۹
ص ۱۱۰)

۱۰۴۔ شیرازی "کتاب مذکور" ص ۱۸۰۔ نیز JUYNBOLL کی کتاب HANDBUCH
ص ۲۳۶۔ یہ قاعدہ براہ راست اسلام کا عطیہ ہے کیونکہ پہلے یہ قاعدہ
تھا کہ "بچہ اپنی ماں کے تحت" ہوتا ہے۔ لین کے بقول آقا کو اختیار ہوتا ہے

کہ وہ بچوں کو اپنا تسلیم کرے یا نہ کرے۔ اگر وہ انھیں اپنا بچہ تسلیم کر لیتا ہے تو وہ آزاد ہو جائیں گے لیکن اگر وہ انھیں تسلیم نہیں کرتا تو وہ پھر غلام رہیں گے۔ (LANE, THOUSAND..., I, P. 62)

۱۰۵- خلیل ابن اسحاق، کتاب مذکور جلد II ص ۴؛ SACHAU کتاب مذکور ص ۱۲۳۔

۱۰۶- مثلاً قرآن ۴/۹۴؛ ۵/۹۱؛ ۴/۵۸

۱۰۷- قرآن ۲۴/۳۳

۱۰۸- غلام کو اگر کسی نیک کام کے لیے مثلاً مسجد کی خدمت کے لیے، وقف کر دیا جائے تو وہ پھر کبھی آزاد نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وقف دوامی ہوتے ہیں اور اگر موقوفہ غلام آزاد ہو جائیں تو پھر اس سے وقف کو نقصان پہنچے گا (سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۱۳۳)۔

۱۰۹- خلیل ابن اسحاق، کتاب مذکور، جلد II ص ۸۲؛ سخاؤ، کتاب مذکور ص ۱۲۷۔

۱۱۰- خلیل ابن اسحاق، ایضاً ص ۵۲؛ سخاؤ، ایضاً ص ۱۲۵

۱۱۱- سخاؤ، کتاب مذکور ص ۱۲۶۔ لیکن آقا کو یہ اختیار ہے کہ وہ عہد شکنی کر کے غلام کو فروخت کر دے (ایضاً)

۱۱۲- ایضاً ص ۱۳۳۔ ایسے غلام کو عتیق کہا جاتا ہے۔

۱۱۳- سخاؤ، ص ۱۵۰۔ ایسے غلام کو مکاتب کہتے ہیں۔

۱۱۴- ایضاً صفحات ۱۲۵ مسلسل

۱۱۵- ایضاً ص ۱۴۱

116. JUYNBOLL, HANDBUCH (LEYDEN, 1910) P. 208.

۱۱۷- ابن خردابیہ جدید اڈیشن ص ۹۲۔ انھیں سقالبہ یا اسپینی زبان میں ESCLAVO کہا جاتا تھا۔

118. VON KREMER, CULTURGESCHICHTE DES ORIENTS (LEIPZIG, 1875-77) I, 234; II, 152.

۱۱۹۔ مقدیسی (مرتبہ de GOEJE) دوسرا اڈیشن، لیڈن ۱۹۰۶، ص ۳۲۵

۱۲۰۔ کتاب البلدان مرتبہ de GOEJE لیڈن ۱۸۹۲، ص ۲۵۹

121. LANE-POOLE, BARBARY CORSAIRS, 1890, P. 265.

۱۲۲۔ ایضاً۔ ص ۲۳۶

۱۲۳۔ ایضاً ص ۲۴۲۔ نیز اس میں مذکور دوسری کتابیں۔

124. A YEAR'S JOURNEY THROUGH CENTRAL AND EASTERN ARABIA (LONDON, 1869) P. 270 ff.

125. ARABIA DESERTA, 1888, I, 554.

۱۲۶۔ ایضاً جلد I ص ۲۰۹

۱۲۷۔ ملاحظہ ہو اس کی کتاب MECCA (مطبوعہ لیڈن ۱۸۸۹) جو ۱۸۸۸ سے پہلے لکھی گئی ہے۔

128. MECCA, II, 15.

۱۲۹۔ "ہندوستان میں غلامی کو قانوناً ۱۸۴۳ کے ایکٹ V کی رو سے ختم کیا گیا لیکن اس کا عملی خاتمہ یکم جنوری ۱۸۶۲ کو ہوا جب غلامی کو انڈین پینل کوڈ کی رو سے جرم قرار دیا گیا۔"
(W. CROOKE, ISLAM IN INDIA, 1921, p. 112 n.).

۱۳۰۔ ملاحظہ ہو لیگ آف نیشنز یونین کی طرف سے بلائی ہوئی ایک کانفرنس کی رپورٹ مطبوعہ THE TIMES FRIDAY, 8 MARCH, 1929.

131. E. RUTTER, THE HOLY CITIES OF ARABIA, 1928, II, 93.

۱۳۲۔ "سنڈے اکسپریس" کی ۳ فروری ۱۹۲۹ کی اشاعت میں جدہ کے ایک افسر نے لکھا تھا کہ بحر قلزم (RED SEA) اور شمالی افریقہ کے ساحلی علاقے پر بردہ فروشی کا کام جاری تھا۔ علاوہ ازیں عرب میں باقاعدہ "غلام بازار" تھے جہاں سوڈان کے ہزاروں لوگ غلاموں کی حیثیت سے بیچے اور خریدے جاتے تھے۔ نیز حبشہ کے تاجر جنوبی عرب میں اپنا مال تجارت

لے کر آتے تھے۔

133. "AMONG SOME UNKNOWN TRIBES OF SOUTH ARABIA," JOURNAL ROYAL ANTHROPOLOGICAL INST. LIX, 1929, 98.

۱۳۴۔ ۱۹۲۰ء میں جب مصنف زیریں فرات کے علاقہ سوق الشیوخ میں حکومت کے ملازم کی حیثیت سے رہ رہا تھا تو اسے ایک افریقی غلام نے اپنے آقا کی، جس کا تعلق سوڈان کے ایک مشہور خاندان سے تھا، دستاویزی ملکیت دکھائی تھی۔

135. A. MUSIL, ARABIA PETRAEA (VIENNA, 1907) III, 224.

136. C.G. AND B.Z. SELIGMAN, "THE KABABISH", HARVARD AFRICAN STUDIES, II (1918) 116.

137. A.M. HASANEIN, THE LOST OASES, 1925, P. 179.

۱۳۸۔ ایضاً

۱۳۹۔ ایضاً ص ۱۸۱

۱۴۰۔ اس صدی کے شروع میں مراکش (مراکو) میں بھی غلام موجود تھے۔

141. F. R. RODD, PEOPLE OF THE VEIL (LONDON, 1926), PP. 134 ff.

توریج (TUAREG) میں غلامی کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے مصنف یہ لکھتا ہے کہ غلام رکھنے میں نہیں بلکہ بردہ فروشی میں توریج کے لوگ مغربی اخلاق کے معیار کے مطابق گناہ گار تھے۔

142. S. HURGRONJE, VERSPREIDE GESCHRIFTEN, II, 11

143. J. JOMIER, LE COMMENTAIRE CORANIQUE DU MANAR (PARIS, 1945), PP. 231 ff.

144. S. HURGRONJE, OP. CIT.,

۱۴۵۔ کتاب مذکور، جلد II ص ۱۱

۱۴۶۔ اکثر مسلم ملکوں نے اپنے یہاں سے غلامی ختم کر دی ہے پھر بھی جزیرہ نمائے عرب کی بعض ریاستوں مثلاً سعودی عرب، یمن اور عمان میں (کتاب کی تالیف کے وقت تک) اس کا رواج باقی تھا۔ کویت اور قطر میں یہ ختم ہو چکی تھی۔

۱۴۷۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، مقالہ "صنف"۔
شمالی افریقہ کی جدید برادریوں کے لیے دیکھئے S.C.COON کی کتاب CARAVAN (نیویارک ۱۹۵۱) صفحات ۲۲۷ مسلسل۔

148. IBN BATTUTA, VOYAGES, II, 260.

149. C.A. NALLINO, RACCOLTA DI SCRITTI (1940) VOL. II, P. 387.

150. J. HEYWORTH-DUNNE, RELIGION AND POLITICAL TRENDS IN MODERN EGYPT, (WASHINGTON, 1950).

151. J. K. BRIGE, THE BAKTASHI ORDERS OF DERVISHES (LONDON, 1937), 46 ff.

باب ۲

1. Cf. J. Zaydan, Umayyads and Abbasids, Tr. Margoliouth (Leyden, 1907) P. 6.

۲- ملاحظہ ہو قرآن ۱۳۷/۶ " اور اسی طرح بہت سے مشرکوں کے لیے ان کے شریکوں نے اپنی اولاد کے قتل کو خوشنما بنادیا ہے' تاکہ ان کو ہلاکت میں مبتلا کردیں اور ان پر ان کے دین کو مشتبہ بنادیں" ۔

۳- ملاحظہ ہو قرآن ۹۱- ۵۰/۱۶

4. Cf. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge, 1885) P. 279.

5. Ed. Freytag (Bonn, 1828-47) I, 141, v. 2.

۶- قرآن ۱۴۱/۶ " یقیناً خسارے میں پڑ گئے وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو جہالت ونادانی کی بنا پر قتل کیا۔۔۔ یقیناً وہ بھٹک گئے "۔ ۱۵۲/۶ " اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو' ہم تمھیں بھی رزق دیتے ہیں اور ان کو بھی دیں گے"۔ نیز ملاحظہ ہو ۳۳/۱۷ اور ۸۱/۸۔

۷- ملاحظہ ہو زیدان' کتاب مذکور' ص ۲۹

۸- کتاب الاغانی (بولاق' ۱۲۸۵ ہجری) جلد II ص ۱۹۱

۹- رابرٹسن اسمتھ کی کتاب Kinship... پر Nöldeke کا تبصرہ دیکھیے

۱۰۔ " الاغانی" جلد IX، صفحات ۵۱۔ ۱۴۹

۱۱۔ ایضاً جلد XIV، ص ۱۶۰ مسلسل

۱۲۔ ایضاً جلد XVI، ص ۱۳۳

۱۳۔ ایضاً جلد IV ص ۸۹

۱۴۔ ایضاً جلد II ص ۱۳۸

15. W. R. SMITH, KINSHIP..., PP. 100 F.

۱۶ " اغانی جلد X ص ۵۴۔ اسی سلسلے میں مصنف نے یہ بھی لکھا ہے " اسی طرح بنو تمیم کی عورتیں بھی تمام مخلوق خداوندی میں سب سے زیادہ بے راہ (PERVERSE) ہوتی تھیں۔اس کے باوجود وہ اپنے شوہروں کی بہت چہیتی ہوتی تھیں"

17. Th. NÖLDEKE, Z.D.M.G., XL, 142

۱۸۔ " اغانی" جلد XI، صفحات ۱۶ اور ۴۴

19. WELHAUSEN, DIE EHE BEI DEN ARABERN, 1893, PP. 433 F.

۲۰ ایضاً رابرٹسن اسمتھ (KINSHIP, P. 71) کا خیال ہے کہ جس طرح بعض قدیم قبائل میں شوہر اپنی نئی نویلی دلہنوں سے بہت چھپ کر ملا کرتے تھے اسی طرح ان معاشقوں کی خفیہ ملاقاتیں بھی تھیں۔

۲۱۔ " اغانی" جلد VIII ص ۵۰

۲۲۔ قرآن ۴/۳ (آخری حصہ) جس کی رو سے شوہر کو اس حق پر پورا اختیار حاصل ہو جاتا تھا جو اس کی بیوی اس کے حق میں چھوڑ دے۔

۲۳۔ مثلاً " بیضاوی" کی تفسیر بسلسلہ قرآن ۴/ ۸۔۱۲ جس میں وراثت کے قوانین مذکور ہیں۔

۲۴۔ قرآن ۴/۸ پر بیضاوی کی تفسیر

۲۵۔ اغانی جلد II ص ۱۶۰

۲۶۔ اس طرح ام سلمہ کے شوہر نے بیوی کی بیاہداری سے پورا فائدہ اٹھایا تھا

(اغانی جلد IV ص ۸۹)

27. Th. NÖLDEKE, Z.D.M.G., XL, 153.

۲۸۔ بیضاوی، تفسیر قرآن ۴/۱۹

۲۹۔ قرآن ۴/۸

۳۰۔ ایضاً ۴/۱۲

۳۱۔ 〃 ۴/۱۳

۳۲۔ 〃 ۴/۱۴

۳۳۔ 〃 ۴/۱۳

۳۴۔ ۴/۲۳

۳۵۔ ۴/۲۴

۳۶۔ ۴/۸

۳۷۔ ۴/۱۲

38. E. ÜBACH AND E. RACKOW, Sitte Und Recht, 1923, P. 39

39. SELIGMAN, "The Kababish", Harvard African Studies (1818) P. 144.

خالدہ ادیب نے اپنی کتاب INSIDE INDIA (مطبوعہ لندن ۱۹۳۷ء کے صفحات مسلسل ۱۳۵) پر لکھا ہے کہ لاہور کے مسلمانوں نے عورتوں کی حیثیت اور وراثت کے سلسلے میں شرعی قوانین کے بجائے قدیم ہندو رواج کو اپنا رکھا ہے... ایک سو ستر مسلمان عورتیں صرف اس وجہ سے عیسائی ہو گئیں کہ انھیں جائداد سے حصہ مل سکے۔

۴۰۔ قرآن ۵۳/۲۱ (مصنف نے اس آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے "کیا اللہ کے لیے لڑکے اور تمہارے لیے لڑکیاں!" جو درست نہیں ہے۔ مترجم

۴۱۔ ایضاً ۵۳/۲۹

۴۲۔ ایضاً ۴/۳۸

43. ابن خلدون, Prolégomènes, Ed. Quatremère, 1858, I, P. 354.

۴۴۔ مفتی مصر شیخ محمد حسین مخلوف نے اپنے ایک فتوے (جون ۱۹۵۲) میں کہا تھا کہ اسلام کے سماجی نظام میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ عورتوں کو حق رائے دہندگی حاصل ہو یا انھیں پارلیمنٹ کے لیے منتخب کیا جا سکے کیونکہ اسلامی قانون کی رو سے وہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔۔۔ ISLAMIC RE-VIEW (WOKING) نے اپنی اگست ۱۹۵۲ کی اشاعت میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علمائے ازہر شریعت اور رواج کے درمیان امتیاز کرنے میں ناکام رہے ہیں۔

۴۵۔ قرآن ۹/۷۸

۴۶۔ خلیل بن اسحاق، "مختصر" ترجمہ EXPLORATION... ALGÉRIE از پیروں (PERRON) مطبوعہ پیرس، ۱۸۴۸، جلد III ص ۱۳۰

۴۷۔ قرآن ۴/۳

۴۸۔ قرآن ۴/۱۲۸

۴۹۔ قرآن ۳۳/۴۹-۵۱

50. MODERN EGYPTIANS (EVERYMAN Ed.) Ch. III

۵۱۔ قرآن ۳۳/۳۷

۵۲۔ قرآن ۳۳/۴

53. Cf. A. J. WENSINK, EARLY MUHAMMADAN TRADITION, (LEYDEN, 1927) s.v. MARRIAGE.

۵۴۔ اگرچہ از روئے شرع جائز ہونے کے باعث تعدد ازدواج پر عمل ہوتا ہے لیکن ریاست کا قانون صرف پہلی بیوی کو تسلیم کرتا ہے۔

55. دیکھیے J. N. D. ANDERSON, THE MUSLIM WORLD (1950-5[illegible]); [illegible] THE SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES (1955) P. 34 F.

56. [illegible] MUHAMMEDANISCHES RECHT (BERLIN, 1[illegible]) [illegible]

[illegible] DROIT MUSULMAN: RECUEIL DES [illegible]

[illegible] VOL. I

۵۸- اغانی جلد XIV ص ۱۶۱

۵۹- شیبانی "جامع الصغیر" (لکھنؤ' ۱۸۹۳) (خیار بلوغ کے سلسلے میں مصنف کچھ واضح نہیں ہے۔ اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو' مجموعہ قوانین اسلام' مرتبہ تنزیل الرحمان' (پاکستان) جلد I ص ۲۳۲۔ مترجم)

۶۰- قرآن ۲|۲۲۰

۶۱- قرآن ۵|۵

۶۲ ایضاً ۶۹|۵

۶۳- ایضاً ۱۰|۶۰

۶۴- " ۲|۲۲۱

۶۵- " ۱۰|۶۰

66. JÄSCHKE, "DIE EHESCHLIESSUNG IN DER TÜRKEI", DIE WELT DES ISLAM, II (1953), 143 FF.

۶۷- خصوصاً ۷-۱۸, XVIII LEVITICUS,

۶۸- اغانی جلد I ص ۱۰

۶۹- قرآن ۴|۲۳ اور ۲|۵۸

۷۰- اسمتھ KINSHIP... ص ۱۶۳

۷۱- قرآن ۴|۲۶

۷۲- " ۴|۲۷

73. LEVITICUS, XVIII, 18.

۷۴- اس سے ایران کے معاشرتی رواج میں تبدیلی آگئی' جہاں زرتشتی مذہب کے ماننے والوں کے یہاں بھائی بہن کی ایک دوسرے سے شادی نہ صرف جائز بلکہ مستحسن تھی۔

۷۵- توریت کی روسے بھتیجی اور بھانجی کے ساتھ شادی ممنوع نہیں ہے۔ ایرانی قانون کی روسے اپنی بیوی کی بھتیجی یا بھانجی سے اول الذکر کی اجازت کے بغیر شادی نہیں ہوسکتی۔

۷۶۔ قرآن ۲۷-۲۶/۴

۷۷۔ ایضاً ۲۷/۴

۷۸۔ ملاحظہ ہو قدوری "مختصر" (بمبئی ۱۸۸۶) ص ۱۵۰۔ (اس سلسلے میں یہ اصول ذہن میں رکھنا چاہئے کہ کسی بھی ایسی دو عورتوں کے ساتھ بیک وقت نکاح نہیں کیا جا سکتا کہ اگر ان میں سے ایک مرد ہو۔ تو پھر ان دونوں کا نکاح ازروئے شرع جائز نہ ہو۔ مترجم)

79. QUERRY, OP.CIT., I, 687; LANE, ARABIC LEXICON, S.V. SHIGHĀR.

80. R. AGHABABIN, LÉGISLATION IRANIENNE (PARIS, 1951) II, 1056.

81. LANE, THOUSAND AND ONE NIGHTS (1ST Ed.) I, 63.

82. شیرازی, TANBĪH, ED. JUYNBOLL (LEYDEN, 1879), P. 195. AND ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, S.V. 'ABD.

۸۳۔ عدت کے سلسلے میں دیکھئے قرآن ۲۲۸/۲۔ توریت کی رو سے مطلقہ یا بیوہ کو دوسرا نکاح کرنے سے پہلے کم ازکم ۹۰ دن کی عدت گزارنی ضروری ہے تاکہ اس بات کا پتہ چل سکے کہ وہ حاملہ تو نہیں ہے۔ دیکھئے (TALMUD BABLI, YEBĀMOTH, 41-3).

۸۴۔ قرآن ۲۳۴/۲

۸۵۔ عدت کی یہ صورت آزاد عورت کے لیے ہے۔ باندی کے لیے یہ مدت علی الترتیب ۲ حیض اور ۲ ماہ اور پانچ دن ہے۔ دیکھئے سخاؤ کتاب مذکور ص ۱۶۔

۸۶۔ باندی کے اس وقفہ انتظار کو استبراء کہتے ہیں۔

۸۷ قرآن ۲۳۵/۲؛ سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۱۷۔

۸۸۔ اس کی تصدیق ہارون رشید کے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک (کنواری) لونڈی خریدی لیکن وہ انتظار نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اس نے قاضی ابو یوسف سے پوچھا کہ شریعت کی خلاف ورزی کیے بغیر وہ اپنی خواہش کس طرح پوری کر سکتا ہے۔ قاضی ابو یوسف نے کہا کہ اگر وہ اس لونڈی کو آزاد کر دے اور آزاد ہو جانے کے بعد وہ عورت اس سے شادی

کرلے تو پھر اسے کسی انتظار کی ضرورت نہیں رہے گی کیونکہ آزاد دوشیزہ کے لیے استبرار کی ضرورت نہیں ہے۔ ("ابن خلکان" حالات ابو یوسف):

89. V. MONTEIL, REVUE DES ÉTUDES ISLAMIQUES, XX, 1952.

90. AGHABABIAN, OP. CIT., II, 1041.

91. LANE, MODERN EGYPTIANS, Ch. VI.

92. BURTON, THOUSAND NIGHTS AND A NIGHT, I, 195

۹۳۔ بیہقی، تاریخ مسعودی، مرتبہ MORLEY (کلکتہ، ۱۸۶۲) ص ۳۰۱؛ نیز SKRINE, CHINES CENTRAL ASIA (LONDON, 1926) P. 194.

94. A. M. HASANEIN, LOST OASES (LONDON, 1925) P. 101.

95. SELIGMAN, "THE KABABISH" (OP. CIT.) P. 132.

96. F. R. RODD, PEOPLE OF THE VEIL (LONDON, 1926) P. 170.

97. REVUE INTERNATIONALE DE LÉGISLATION MUSULMANE (CAIRO, 1895) P. 104.

۹۸۔ مراکش اور تیونس کے بعض قبائل میں مہر کی رقم رواجاً پہلے سے معلوم اور متعین ہوتی ہے اس لیے اس پر گفتگو نہیں کی جاتی۔

۹۹۔ ملاحظہ ہوں LANE کی MODERN EGYPTIANS کے چھٹے باب میں مذکور واقعات۔

100. HASANEIN, LOST OASES, P. 101.

101. SKRINE, CHINESE CENTRAL ASIA, P. 195.

102. RODD, PEOPLE OF THE VEIL, P. 107.

۱۰۳۔ "کتاب الاغانی" جلد XII، ص ۱۴۹ مسلسل

104. QUERRY, RECUEIL, I, 642.

105. SACHAU, MUHAMMEDANISCHES RECHT, P. 6F.

۱۰۶۔ (نوٹ از مترجم، مختلف فقہی اسکولوں کے مطابق مصنف نے ولی کی جو ترتیب

بیان کی ہے وہ مفصل نہ ہونے کے باعث کچھ گنجلک سی ہوگئی ہے اس کی تفصیل دیکھنے کے لیے فقہ کی متداول کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ مثلاً "مجموعہ قوانین اسلام" مرتبہ تنزیل الرحمٰن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد (پاکستان)، جلد I ص ص ۲۲۳-۲۲۵۔

۱۰۷۔ اس طرح کسی مسلمان لڑکی کا غیر مسلم باپ قانوناً اس لڑکی کا ولی نکاح نہیں ہو سکتا۔

۱۰۸۔ یہ آخری شرط اس وقت ضروری ہے جب لڑکی آزاد ہو۔ باندی کے ولی نکاح کے لیے یہ شرط ضروری نہیں ہے۔

۱۰۹۔ شیرازی نے "تنبیہ" (ص ۱۹۲) میں لکھا ہے کہ "لڑکی اور دوسرے ولیوں کی اجازت کے بغیر کوئی ولی لڑکی کو غیر کفو میں نہیں بیاہ سکتا۔ کفو کا خیال نسب، مذہب، پیشے اور آزادی میں رکھا جائے گا۔ اسی طرح کسی عرب لڑکی کا نکاح ایرانی سے، کسی قریشی کا نکاح غیر قریشی سے، ہاشمی کا نکاح غیر ہاشمی سے، پاکباز کا نکاح آوارہ سے، تاجر کی لڑکی کا نکاح نورباف وغیرہ سے نہیں کیا جاسکتا۔" "نکاح کے موقع پر برابری کا بہت خیال رکھا جاتا ہے۔ مردوں کے لیے اکثر یہ ناممکن ہوجاتا ہے کہ وہ کسی دوسرے پیشے والے خاندان کی لڑکی سے شادی کرسکیں۔ یا چھوٹی لڑکی سے شادی کرلیں جبکہ اس کی بڑی بہن شادی کے انتظار میں بیٹھی ہو۔" ملاحظہ ہو لین کی کتاب THOUSAND AND ONE NIGHTS جلد I ص ۲۱۸۔

۱۱۰۔ شیبانی، جامع الصغیر ص ۲۷۔ یہاں ولی سے مراد وہ شخص ہے جو شرعاً ولی ہونے کا مستحق ہے۔ اگر کسی دوسرے شخص نے نکاح کرادیا ہے تو لڑکی کے انکار کی وجہ سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ (نابالغ لڑکی کو اپنے ولی کے پڑھائے ہوئے نکاح کو قبول یا رد کرنے کا اختیار بلوغت کے بعد حاصل ہوجاتا ہے، جسے خیار بلوغ کہتے ہیں۔ خیار بلوغ پر گفتگو گذشتہ صفحات میں ہوچکی ہے۔ مترجم)

111. ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, s.v. NIKAH.

112. S. HURGRONJE, THE ACHENESS, TR. O'SULLIVAN, (LEYDEN, 1906) I, 330.

۱۱۳۔ قدوری، "مختصر" ص ۱۵۱

114. IBN KHALLIKAN, ED. WUESTENFELD, No. 157 (II, 88).

115. AGHABABIN, LEGISLATION IRANIENNE, II, 1042 F.

۱۱۶۔ "اغانی" جلد XIV ص ۱۱۰

۱۱۷۔ اگر کوئی مرد کسی یہودی یا عیسائی عورت سے دلہن کی ہم مذہب دو عورتوں کی موجودگی میں شادی کرتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں نکاح جائز ہوگا۔ (قدوری، "مختصر" ص ۱۵۰)

118. BUKHARI, SAHIH, Ed. KREHL (LEYDEN, 1862-68), III, 436 FF. (BK. 67. 67 F.).

۱۱۹۔ F. H. RUXTON نے اپنی کتاب MALIKI LAW (لندن ۱۹۱۶ء ص ۹۴) میں ایک نکاح نامہ نقل کیا ہے جو بطور نمونہ درج ذیل ہے۔

الحمد للہ رب العالمین۔ خدا کی مہربانی سے کدُّر (KADDUR) متوطن الجیریا ولد سلیمان نے جو بالغ ہیں، اور پیشہ کے اعتبار سے تاجر ہیں، محترمہ فاطمہ بنت محمد علی نورباف ساکن الجیریا کے ساتھ جو ۱۸ برس کی کنواری ہیں شادی کرنے کے لیے یہ نکاح نامہ منظور کیا ہے۔ دلہن کا مہر ۲۰ دروس (DOUROS) ہے۔ جس کے نصف کی ادائگی معجل (فوری) ہے اور باقی نصف ۴ برس کے عرصہ میں ادا کیا جائے گا۔ شوہر اس ادائگی کا قانوناً پابند ہے۔ لڑکی کی طرف سے اس کے باپ نے لڑکی کی رضامندی کے بعد، جو خاموشی کے ذریعہ ظاہر کی گئی، اس نکاح نامہ کو منظور کیا ہے جس کا اسے شرعاً حق ہے۔ نکاح نامہ کی تکمیل کے وقت شوہر بذات خود موجود رہا ہے اس نے اس معاہدہ کو منظور کیا ہے اور یہ منظوری حسب قانون ہوئی ہے [دو گواہ]

نے اس پر دستخط کیے ہیں۔

120. SACHAU, OP. CIT., P. 9.

۱۲۱۔ ابوحنیفہ، " جامع الصغیر" ص ۴۱

۱۲۲۔ مذکورہ رقم کی قیمت اب قصہ ماضی ہے۔ دراصل ماضی میں بھی اس کی قیمت یکساں نہیں رہی۔ بغداد میں عباسی خلافت کی ابتدا میں درہم چاندی کا سکہ ہوتا تھا جس کی قیمت تقریباً پانچ پنس کے برابر ہوتی تھی۔

۱۲۳۔ یہ حدیث یقینی طور سے ضعیف معلوم ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشام کی سیرت نبویہ کے مطابق آنحضرت ﷺ اپنی بیویوں کو عام طور سے ۴۰۰ درہم صداق میں دیا کرتے تھے۔ مذکورہ بالا گھریلو اشیا آپ کی بیوی حضرت ام سلمہ کو ملی تھیں۔

(IBN HISHAM, SIRAT SAIYIDNA MUHAMMAD, Ed. WUESTENFELD (GÖTTINGEN, 1858-60) PP. 790, 1001 F.)

124. S. HURGRONJE, MEKKA (LEYDEN, 1888) II, 109 F. SKRINE, OP. CIT., P. 202.

۱۲۵۔ ابوحنیفہ، " جامع الصغیر" ص ۴۱

126. ÜBACH AND RACKOW, OP. CIT.

127. WESTERMARCK, MARRIAGE CEREMONIES IN MOROCCO, P. 270

۱۲۸۔ رابرٹسن اسمتھ اسے "بعل" شادی کہتے ہیں۔ عبرانی لفظ "بعل" کا مطلب ہے آقا، مالک، قبضہ دار۔ عہد نامہ عتیق (OLD TESTAMENT) میں "بعل" کا لفظ شوہر کے لیے استعمال ہوا ہے۔

۱۲۹۔ " پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کرو۔ البتہ مہر کی قرار داد ہو جانے کے بعد آپس کی رضامندی سے تمھارے درمیان اگر کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں"۔ (قرآن، ۴/۲۴)

130. JUYNBOLL, HANDBUCH, P. 228.

۱۳۱۔ "اغانی" جلد VII ص ۱۸۔

۱۳۲۔ ایک روایتی عورت جو بے شمار شادیاں کرنے کے لیے مشہور تھی (اغانی جلد VII ص ۷۹)۔

۱۳۳۔ غالباً اوپر والی مذکورہ آیت (۴/۲۴)

۱۳۴۔ خلیفہ مامون نے اپنے دور خلافت میں اس کی پھر اجازت دیدی تھی لیکن عوامی رائے سے مجبور ہو کر اسے اپنے حکم کو واپس لے لینا پڑا۔ ("ابن خلکان" میں یحییٰ بن اکثم کے حالات۔ ترجمہ از de SLANE جلد IV ص ۳۶)

۱۳۵۔ بعض شیعہ ائمہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ متعہ صرف انھیں عورتوں سے جائز ہے جنھیں مرد پہلے سے جانتا ہو۔ ملاحظہ ہو۔ ابن بابویہ کی کتاب من لا یحضرہ الفقیہ۔ برٹش میوزیم مخطوطہ (Add. 19,358, F. 140a)

136. BROWN, E.G., A YEAR AMONGST THE PERSIANS, 1893, P. 462.

137. C.J. WILLS, LAND OF THE DION AND THE SUN, (LONDON, 1893) P. 326.

۱۳۸۔ عام نکاح کے معاہدہ کو "عقد" کہتے ہیں۔

۱۳۹۔ لیکن شوہر کو اختیار رہے کہ وہ معاہدہ کے دوران عورت سے جنسی تعلق نہ رکھے، جبکہ نکاحی شادی میں عورت اس بات پر طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے اگر جماع سے پہلے طلاق ہو جاتی ہے تو پھر عورت معینہ مہر کے نصف کی حقدار ہو جاتی ہے۔

140. LANE, MODERN EGYPTIANS, Ch. III, P. 104.

۱۴۱۔ مختلف ذرائع سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اس حکم پر پابندی کے ساتھ ہمیشہ عمل نہیں کیا گیا۔ ملاحظہ ہو۔

(S. HURGRONJE, MEKKA, II, 135.

۱۴۲۔ "اور اپنی باندیوں کو محض اس غرض سے کہ تم دنیاوی زندگی کا کچھ فائدہ حاصل کر لو بدکاری کرنے پر مجبور نہ کرو جبکہ وہ پاک دامن رہنا چاہیں۔ اور جو شخص باندیوں کو زناکاری پر مجبور کرے گا تو بے شک اللہ ان باندیوں

کو ان کی اس بے بسی کے بعد بخشنے والا مہربان ہے"۔ (قرآن ۲۴/۳۳)۔

143. WENSINK, EARLY MUHAMMADAN TRADITION, P. 217

۱۴۴۔ " نوٹ از مترجم"۔ (زنا کاری سے متعلق قرآن کی مختلف آیات کو ملا کر پڑھنے سے واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت (فٹ نوٹ ۱۴۲) تدریجی احکامات کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اسلام سے پہلے اپنی باندیوں سے پیشہ کرانے اور آمدنی حاصل کرنے کا عام رواج تھا۔ لونڈی اس کام کو نہ بھی کرنا چاہتی جب بھی وہ مجبور تھی۔ قرآن نے اس سلسلے میں پہلا اصلاحی قدم یہ اٹھایا کہ مالکوں سے اپیل کی کہ ان کی جو لونڈیاں اس پیشے میں نہ آنا چاہیں تو انھیں وہ اس پر مجبور نہ کریں۔ اسی کے ساتھ ساتھ آنحضرتؐ نے مذکورہ حدیث کے ذریعہ ایک عام ہدایت کی کہ لونڈیوں کی جسم فروشی کے ذریعے حاصل کی ہوئی آمدنی مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہے۔ اس حدیث کی روسے وہ چور دروازہ بھی بند ہو گیا جس کی رو سے آقا یہ کہہ سکتا تھا کہ اس نے اپنی لونڈی کو جسم فروشی کے لیے مجبور نہیں کیا بلکہ وہ اپنی رضا و رغبت سے یہ کام کر رہی ہے۔ پھر اس کے بعد زنا کے متعلق سزاؤں کا ذکر کر کے یہ وضاحت کر دی گئی کہ ہر زانی اور زانیہ کو سزا ملے گی خواہ زنا کی نیت کچھ بھی ہو۔ اس طرح اگر دیکھا جائے تو مصنف کا یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ممانعت کی صحت پر یقین نہیں تھا۔ بلکہ درست بات یہی ہے کہ اسلام دوسرے سماجی قبائح کی طرح اسے بھی تدریجاً ختم کر رہا تھا)۔

145. R. SMITH, KINSHIP, P. 143.

۱۴۶۔ ملاحظہ ہو" ابن اثیرؒ" (مرتبہ TORNBERG) جلد IV ص ۱۶۰: اور الفخری (مرتبہ AHLWARDT) ص ۱۴۴۔ الفخری سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ زیاد ابن ابیہ (زیاد اپنے باپ کا لڑکا) سمیۃ نامی ایک طوائف کا لڑکا تھا (ص ۱۴۳)۔ اس کا ذکر بھی کتابوں میں الزرقا ہی کی طرح کیا جاتا ہے۔ رابرٹسن اسمتھ (KINSHIP, P.143) کے بقول یہ عورتیں سماج کے اس طبقے تعلق

رکھتی تھیں جو اسلام کے آجانے کے بعد بھی "چند شوہریت" کے پرانے طریقوں کو اپنائے ہوئے تھیں اور اس وقت تک ان کے کوٹھوں پر جانے میں لوگوں کو کوئی تکلف بھی نہیں ہوتا تھا۔ اس کی مخالف شہادتیں نسبتاً بعد کی ہیں۔ لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ جب معاویہ نے طوائف زادہ زیاد کو اپنا سوتیلا بھائی بتایا تو ان کے معاصرین نے اپنی نفرت کا اظہار کیا۔ بہر حال طبری نے سمیہ کا تعارف ایک طوائف کی حیثیت ہی سے کرایا ہے (طبری جلد II ص ۱۲۳؛ جلد III ص ۴۷۸)۔

۱۴۷۔ اغانی جلد XVI ص ۱۲۳ مسلسل؛ جلد XIX ص ۲۶؛ جلد XX ص ۱۴ مسلسل

۱۴۸۔ ملاحظہ ہو ابن قتیبہ "عیون الاخبار" مرتبہ BROCKELMANN (برلن ۸-۱۹۰۰) ص ۴۳۶۔

149. IBN AL-ATHIR, VOL. X, P. 63. IBN BATTUTA, VOYAGES, II, P. 227 F. SIR J. CHARDIN, TRENDS IN PERSIA (LONDON, 1927) P. 205. J. L. BURCKHARDT, ARABIC PROVERBS, (LONDON, 1875) P. 137 F. BURTON, THOUSAND NIGHTS AND A NIGHT, VI, 268; X, 85.

۱۵۰۔ قرآن ۲/۲۴۔ جرجی زیدان "تاریخ التمدن الاسلامی" (قاہرہ، ۶-۱۹۰۲) جلد V ص ۱۲۹۔

۱۵۱۔ قرآن ۴/۱۵۔ "اور تمھاری بیویوں میں سے جو عورتیں بدکاری کی مرتکب ہوں تو ان عورتوں کے خلاف اپنوں میں سے چار مردوں کی گواہی لاؤ۔

۱۵۲۔ دوسری صدی ہجری کی ایک رپورٹ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں ایک عورت نے زناکاری کا اقبال کیا۔ حضرت علی نے بچہ کی پیدائش تک کے لیے اس عورت کو قید کرنے کا حکم دیا۔ ولادت کے بعد ایک گڑھا کھودا گیا جس میں عورت اس طرح کھڑی کی گئی کہ اس کے سینے تک کا حصّہ گڑھے کے اندر تھا۔ پھر حضرت علی نے اس پر پہلا پتھر پھینکا اس کے بعد

دیکھنے والوں کو حکم دیا کہ اسے سنگسار کریں۔ ملاحظہ ہو زید بن علی کی طرف منسوب کتاب "مجموع الفقہ" مرتبہ E. GRIFFIN (میلان، ۱۹۱۹) ص ۲۱۸۔

۱۵۳۔ دیکھئے قرآن ۲/۲۴ تفسیر بیضاوی۔ بیضاوی کے بقول شوافع کے نزدیک مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ ساتھ "اسلام" کی بھی ایک شرط ہے۔ لیکن اس کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ چونکہ آنحضرتؐ نے یہودیوں کو بھی رجم کی سزا دی ہے اس لیے اسلام کی شرط بے معنی ہے۔ (نوٹ از مترجم: مصنف کو اپنے اس نوٹ میں اتنا اضافہ کرنا چاہیے تھا کہ یہودیت میں بھی رجم کی سزا ہے اس لیے آنحضرت نے جن زانی یہودیوں کو رجم کی سزا دی وہ اس وجہ سے نہیں تھی کہ آپ ان پر اسلامی قوانین نافذ کر رہے تھے بلکہ اس کا سبب یہ تھا کہ مدینہ کے یہودی یہی چاہتے تھے کہ ان کے مسائل کا تصفیہ ان کے اپنے مذہبی قوانین کے مطابق ہوا کرے۔)

۱۵۴۔ اس امتیاز کی منطقی وجہ کچھ واضح نہیں ہے۔ SNOUCK HURGRONJE کا خیال ہے کہ مسئلہ کو "تعبدی" نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیئے۔ یعنی ایسا حکم جسے ایک اچھا مسلمان بغیر کسی ردوقدح کے قبول کر لیتا ہے۔

۱۵۵۔ قرآن ۹-۶/۲۴

۱۵۶۔ اس قسم کو لعان کہتے ہیں جس کا مطلب ہے کسی پر لعنت کرنا۔ فقہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ متعینہ مقدس مقامات ہی پر لعان کی قسم کھانی چاہیئے۔ جب ہم اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ آج بھی مسلمان بعض بعض جگہوں کے احترام میں وہاں پر جھوٹی قسم کھانے سے پرہیز کرتے ہیں تو مذکورہ بالا حکم کا سبب پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔

۱۵۷۔ شوافع کا یہی خیال ہے، ملاحظہ ہو قرآن ۲۴/۷ پر بیضاوی کی تفسیر نیز SACHAU کی کتاب مذکور صفحات ۱۴ (مسلسل) اور ۲۰۔ اس کے برعکس احناف کی رائے میں اس کی حیثیت عام تفریق کی سی ہے جو عدالت کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے۔

"(لعان کے بعد دوبارہ نکاح کے سلسلے میں احناف یہ کہتے کہ اگر لعان مکمل ہو جانے کے بعد مرد یہ بیان دیدے کہ اس نے اپنی بیوی پر جھوٹا الزام

لگایا تھا تو عدالت اس پر جھوٹے الزام (قذف) کی حد ۸۰ دروں کی سزا کی شکل میں جاری کرے گی۔ اس حد کے بعد ان دونوں میں دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ مترجم)"

۱۵۸۔ "مرد جس وقت بھی چاہے طلاق دے سکتا ہے" ملاحظہ ہو AGHABABIAN کی کتاب (LÉGISLATION IRANIENNE, II, 1133).

۱۵۹ قرآن ۲/۲۲۸ اور ۲/۲۳۲۔ اس کے برخلاف یہودی شریعت کی رو سے ۹۰ دن کی ضروری عدت کا انتظار کیے بغیر سابق شوہر اپنی مطلقہ بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے۔ ملاحظہ ہو: TALMUD BABLI, YEBAMOTH, 43A

۱۶۰۔ قرآن ۲/۲۳۰۔ اگرچہ قرآن کا صاف منشا' بقول بیضاوی' یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق مغلظہ کے بعد دوسرے شخص سے جب عورت کا نکاح ہو تو ان میں تعلقات زن وشو بھی قائم ہوں۔ پھر اس کے بعد وہ عورت اگر بیوہ یا مطلقہ ہو جاتی ہے تو پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گی۔ لیکن لوگ چونکہ غصہ کے عالم میں تین طلاقیں بیک وقت دیدیتے ہیں اس لیے دوسری شادی کو عام لوگ ایک حیلہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ ایک متعینہ رقم کے بدلے میں صرف نکاح کر کے عورت سے جنسی تعلق قائم کیے بغیر اسے طلاق دے دیتے ہیں اور اس طرح تحلیل یا حلالہ کی کارروائی مکمل سمجھ لی جاتی ہے۔ ["حالانکہ احادیث میں اس فعل کی سخت ممانعت آئی ہے" مترجم]

۱۶۱۔ قرآن ۲/۲۲۸۔ کتب فقہ کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ طلاق کا اعلان کر دینے کے بعد عورت کو تین بار حیض آجائے۔ اس طرح عدت کی حقیقی مدت کبھی کبھی ۴ ماہ کے عرصہ تک جا سکتی ہے۔

۱۶۲۔ ایام جاہلیت میں مطلقہ عدت کا انتظار کیے بغیر طلاق ملتے ہی دوسری شادی کر سکتی تھی خواہ اسے دوران حمل ہی طلاق کیوں نہ دی گئی ہو۔ ایسی صورت میں بچہ اس کے نئے شوہر کا مانا جاتا تھا۔

۱۶۳۔ قرآن ۲/۲۲۸

۱۶۴۔ (مصنف کی اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک مرد کو یہ اختیار ہے کہ وہ جتنی بار چاہے طلاق دیتا اور رجوع کرتا رہے یہاں تک عورت اس کے مطالبات کو مان لے۔ حالانکہ مسئلہ یہ نہیں ہے۔ رجعت کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد نے دو بار ایک ایک طلاق دی اور دونوں بار رجوع کر لیا اور پھر تیسری بار طلاق دی تو اب اسے رجعت کا حق حاصل نہیں رہے گا۔ دیکھیے، مجموعہ قوانین اسلام جلد دوم ص ۴۸۹۔ از مترجم)

۱۶۵۔ قرآن ۲/۲۳۱

۱۶۶۔ ایضاً آیت ۲۲۹۔

۱۶۷۔ اسے "خلع" کہتے ہیں دیکھیے آر، اسمتھ کی کتاب KINSHIP ص ۹۲۔

۱۶۸۔ قرآن ۲۴/۴ اور ۲/۲۲۹

۱۶۹۔ (نوٹ از مترجم: مسئلہ کی فقہی صورت یہ ہے کہ اگر کتابیہ (یہودی یا عیسائی عورت) کا شوہر اسلام قبول کرلے تو ان دونوں کا نکاح باقی رہے گا کیونکہ کتابیہ اور مسلمان مرد کے درمیان نکاح جائز ہے۔ لیکن اگر کتابیہ اسلام قبول کرلے اور اس کا شوہر اپنے سابق مذہب پر باقی رہے تو ازروئے شرع ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا کیونکہ مسلمان عورت کا نکاح صرف مسلمان مرد سے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر غیر کتابی غیر مسلم زوجین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو ان کا نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ غیر اہل کتاب سے مسلمان مرد یا عورت کا نکاح جائز نہیں ہے۔)

۱۷۰۔ قدوری "مختصر" ص ۱۵۱

171. WESTERMARCK, MARRIAGE CEREMONIES IN MOROCCO, Ch. III.

172. GRAY, ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS, III, 667

173. APERÇU GÉNÉRAL SUR L'ÉGYPTE, (PARIS, 1840) II, 44.

174. C. HURGRONJE, VERSPREIDE GESCHRIFTEN (BONN, 1923) [illegible]; A. VON KREMER, CULTURGESCHICHTE [illegible] (VIENNA, 1875-77) II, Ch. III.

۱۷۵۔ "اغانی" جلد VII ص ۱۲۷

176. WUESTENFELD, CHRONIKEN DER STADT MEKKA, II, 4F.

LANE, MODERN EGYPTIANS, Ch. VI

۱۷۷۔ بیضاوی بالواسطہ معلومات کی بنا پر کہتے ہیں کہ اسلام سے پہلے عورتیں بناؤ سنگھار کر کے مردوں کو زجھانے کے لیے برسر عام نکلا کرتی تھیں۔

۱۷۸۔ قرآن ۳۳/۵۹۔ تفسیر طبری (قاہرہ حصہ ۲۲ ص ۲۹) میں ہے کہ "خدا اپنے پیغمبر سے کہتا ہے کہ 'اپنی بیویوں، بیٹیوں، دوسری مسلمان بیویوں سے یہ کہدیجئے کہ وہ اپنے گھروں سے باہر نکلتے وقت باندیوں کی طرح کھلے منھ نہ نکلا کریں۔ انھیں چاہیئے کہ وہ اپنے کو ڈھانکے رکھیں تاکہ چھیڑ چھاڑ کرنے والے یہ معلوم کر کے دور ہو جائیں کہ وہ آزاد عورتیں ہیں'۔ پردہ کے سلسلے میں شارحین کا باہم اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پورا چہرہ اور سر اس طرح ڈھکا رہے کہ صرف آنکھیں نظر آئیں"۔ (بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صرف پیشانی کو ڈھانکنا ضروری ہے)

۱۷۹۔ قرآن ۳۳/۵۳۔ بیضاوی لکھتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے آنحضرتؐ سے درخواست کی تھی کہ آپؐ کے گھر میں ہر قسم کے لوگ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس لیے بہتر یہ ہوتا کہ آپؐ امہات المومنین کو پردہ کرنے کا حکم دے دیتے۔ اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔

۱۸۰۔ اغانی جلد X ص ۵۴۔

۱۸۱۔ قرآن ۳۰/۲۴۔ "وغیرہ" میں غلام (خصوصاً خواجہ سرا) اور وہ کمسن بچے شامل ہیں جنھیں جنسی فرق کا شعور حاصل نہیں ہوتا۔

۱۸۲۔ طبری جلد I ص ۲۷۴۹

183. BUKHARI, SAHIH, PP. 553, 555, 567.

۱۸۴۔ قرآن ۳۳/۵۹

185. JUYNBOLL, HANDBUCH, P. 163

۱۸۶۔ ابن تغری بردی (جلد I ص ۱۴۸) کے خیال میں حرم کی ابتدا امویوں سے ہوئی تھی۔ لیکن یہ بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اموی بہت حد تک جاہلی عرب کے خیالات سے متاثر تھے۔

187. VOYAGES, IV, 388 F.

188. RODD, PEOPLE OF THE VEIL, P. 167.

189. A. VAMBÉRY, SKETCHES OF CENTRAL ASIA (LONDON, 1868), P. 80; SKRINE, CHINESE CENTRAL ASIA, P. 194.

190. SKRINE, LOC. CIT.

191. CENTRAL ASIAN REVIEW (LONDON, 1953) P. 47 F.

192. WINSTEDT, MALAYA, P. 91.; HURGRONJE, OP. CIT., I, 306

۱۹۳۔ مجموع الفقہ (از زید بن علی) ص ۱۲۶ کے مطابق احرام میں مردوں کا سر اور عورتوں کا چہرہ کھلا رہنا چاہیے۔

194. HURGRONJE, LOC. CIT.

195. ORIENT MODERNO, APRIL 1948; JUNE 1953.

۱۹۶۔ ایضاً ۱۹۲۶ء ص ۳۳۸۔

۱۹۷۔ بابل (بیلو نیا) اشوریہ (ASSYRIA) اور فارس کے تتبع میں قدیم عرب میں بھی یہی رواج تھا کہ شوہر جب جی چاہتا اپنی بیوی کو چھوڑ دیتا۔ اگرچہ مذکورہ بالا تینوں ملکوں میں تو نہیں لیکن فارس میں "حرم" کا رواج بہت قدیم زمانے سے چلا آ رہا تھا۔

۱۹۸۔ قرآن ۹/۲ اور ۴۸/۵۔ نیز ملاحظہ ہو سورہ ۳ آیت ۱۹۴ جس میں کہا گیا ہے: "میں تم میں سے کسی کا عمل ضائع کرنے والا نہیں ہوں، خواہ مرد ہو یا عورت"۔

۱۹۹۔ قرآن ۳۴/۳۵

۲۰۰- ابو یوسف، "کتاب الخراج" (بولاق، ۱۳۰۲ھ) ص ۲۴۔

۲۰۱- مثلاً "صحیح بخاری" جلد XI ص ۱۳۔

۲۰۲- قرآن ۱۱/ ۶۶ پر بیضاوی کی تفسیر ملاحظہ ہو۔

۲۰۳- دمیری کی "حیات الحیوان" (قاہرہ، ۱۳۱۱ ہجری) جلد II ص ۱۴۲، عنوان "غراب" میں یہی حدیث ایک دوسرے انداز سے پیش کی گئی ہے۔

۲۰۴- ابن خلدون، مقدمہ، مرتبہ کاترے میر، جلد I ۳۵۴۔

۲۰۵- بخاری، کتاب مذکور، جلد X ص ۱۶۱؛ (زید بن علی) مجموع الفقہ ص ۱۴۔

۲۰۶- صحیح بخاری، جلد X ص ۱۶۶۔

۲۰۷- ایضاً جلد XI ص ۱۳۔ نیز ملاحظہ ہو طبری جلد I ص ۲۶۴۹

۲۰۸ [زید بن علی] ایضاً۔

209. IBN JUBAYR, TRAVELS, Ed. WRIGHT, 1907, P. 222F.

210. RODD, PEOPLE OF THE VEIL, P. 167.

211. VON KREMER, OP. CIT., II, 101, 104.

212. GOLDZIHER, MUHAMMEDANISCHE STUDIEN, II, 300.

213. M. SMITH, RĀBI'A THE MYSTIC AND HER FELLOW-SAINTS IN ISLAM (CAMBRIDGE, 1928) P. 3.

۲۱۴- تذکرۃ الاولیا مرتبہ نکلسن (لیڈن ۷-۱۹۰۵) جلد I ص ۵۹۔

۲۱۵- ایضاً ص ۹۸ مسلسل

216. GOLDZIHER, OP. CIT., II, 302.

۲۱۷- ان کا انتقال بغداد میں ۵۷۸ ہجری / ۱۱۷۸ عیسوی میں ہوا تھا (ملاحظہ ہو "ابن خلکان" مرتبہ WUESTENFELD نمبر ۲۹۵) نیز گولڈسیہر "کتاب مذکور" جلد II ص ۳۰۶۔

۲۱۸- ملاحظہ ہو گولڈسیہر، ایضاً

219. LEVY, A BAGHDAD CHRONICLE (CAMBRIDGE, 1929) P. 140.

220. CF. "AL-AZHAR, ISLAM AND THE ROLE OF WOMEN IN ISLMIC SOCIETY," IN ISLAMIC REVIEW (AUGUST 1952).

باب ۳

۱۔ تاج العروس (۱۲۷۸ ہجری) جلد V ص ۲۶۱؛ نیز آر اسمتھ کی کتاب
KINSHIP AND MARRIAGE IN EARLY ARABIA, Ch. II, AND Ch. V.

۲۔ جہاں تک بچے کے مذہب کا سوال ہے، اگر اس کے والدین میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہے، یا اسلام قبول کرلیتا ہے تو بچے کو مسلمان سمجھا جائے گا۔ ملاحظہ ہو A. QUERRY کی کتاب
DROIT MUSULMAN: RECEUEIL DES LOIS, 1871, VOL. II, P. 331.

۳ جامع الصغیر (امام ابو یوسف کی کتاب الخراج کے حاشیہ پر)، بولاق ۱۳۰۲ ہجری، ص ۵۱۔ نیز QUERRY کی کتاب RECEUEIL جلد I ص ۳۹۔ ۔ مدت قرآن کی دو آیتوں کی بنیاد پر متعین کی گئی ہے۔ قرآن ۱۳/۲ میں کہا گیا ہے کہ دودھ چھڑائی ———— کی مدت دو برس ہے اور دوسری جگہ (۱۴/۴۶) بچوں کی پرورش اور دودھ چھڑائی کی مدت ۳۰ ماہ بتائی گئی ہے۔ (آخری آیت پر بیضاوی کی تفسیر ملاحظہ ہو)

۴۔ نووی "منہاج الطالبین" مرتبہ VAN DEN BERG، مطبوعہ BATAVIA ۱۸۸۴) جلد III ص ۲۸۔ یہاں تک کہ اگر یہ شبہ کیا جا رہا ہو کہ زوجین کی آخری مباشرت کے بعد ۴ سال کی مدت کے اندر اندر عورت دوسرے مرد کے ساتھ سوئی ہے جب بھی بچہ کو حلالی سمجھا جائے گا۔

۵- "جامع الصغیر" مذکورہ مسئلہ کے تحت۔

6. QUERRY, LOC. CIT.

7. BUKHARI, SAHIH, Ed. KREHL, II, 34.

۸- (لعان کے لیے اسی کتاب کے باب ۲ کا نوٹ ۱۵۶/۱۵۷ ملاحظہ ہو)

9. QUERRY, IBID., P. 739.

۱۰- اسمتھ کی کتاب KINSHIP ص ۱۴۳ مسلسل۔ اسلام سے پہلے عرب کے سماج میں طوائفوں کو یہ اجازت تھی کہ وہ اپنے پیدا ہونے والے بچے کے باپ کا نام ظاہر کر دیں۔ پھر ایسا بہت کم ہوتا تھا کہ مرد بچے کا مطالبہ نہ کرے۔ (دیکھئے الفخری مرتبہ AHLWARDT (GOTHA, 1860) ص ۱۲۵۔ مزید ملاحظہ ہو۔ GOLDZIHER, MUHAMMEDANISCHE STUDIEN, I, 184 F.

۱۱- صحیح بخاری جلد VI ص ۱۲۴۔

۱۲- (از مترجم) "نکاح فاسد وہ نکاح ہے جس میں نکاح صحیح کی کوئی شرط مفقود ہو۔" تفصیلات کے لیے فقہ کی کوئی کتاب دیکھیں۔ یا "مجموعہ قوانین اسلام" مرتبہ ڈاکٹر تنزیل الرحمان۔ ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان، جلد اول ص ۲۶ مسلسل۔

۱۳- "کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بظاہر بیوہ یا مطلقہ کو بعد میں پتہ چلتا ہے کہ وہ درحقیقت اپنے پرانے شوہر ہی کی بیوی ہے۔" QUERRY کی مذکورہ بالا کتاب جلد I ص ۶۴۲۔

۱۴- ملاحظہ ہو قرآن ۱۸/۴۴ "دولت اور بچے زندگی کی زینت ہیں۔" نیز قرآن ۸/۲۸ اور ۹/۶۳ - اسے۔ فان کریمر کی کتاب CULTURGESCHICHTE... ORIENT جلد II ص ۱۲۰ سے پتہ چلتا ہے کہ ایک اچھا باپ اپنی لڑکیوں پر کس قدر فخر کر سکتا ہے۔

۱۵- دیکھئے اسی کتاب کا باب ۲، فٹ نوٹ ۱۵۶ نیز E. SACHAU کی کتاب MUHAMMEDANISCHES RECHT (برلن ۱۸۹۷) ص ۷۷۔

۱۶۔ "صحیح مسلم" (استنبول ۱۳۳۱ھ) جلد ۴ ص ۲۱۱ (جو مساوی ہے کتاب نمبر XIX
ص ۲۰۔ ۱۸)

۱۷۔ نووی۔ (دیکھئے فٹ نوٹ نمبر ۴)

۱۸۔ نسائی "سُنَنْ" (قاہرہ ۱۳۱۲ ہجری) جلد XXIV ص ۴۷ اور، احمد بن حنبل "مسند"
(قاہرہ ۱۳۱۳ھ) جلد II ص ۲۶۔

۱۹۔ DIGEST OF MOOHAMMUDAN LAW.(LONDON, 1865, P.3)
"فتاویٰ عالمگیری کا ترجمہ" از BAILLIE۔

20. J.E. POLAK, PERSIEN (LEIPZIG, 1865) VOL. I, P. 217 F.

۲۱۔ MORIER کی کتاب HAJJI BABA OF ISPAHAN میں کُردی لونڈی زینب
کی کہانی پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ حقیقی زندگی پر مبنی ہے۔
(نوٹ از مترجم) مصنف کو غالباً کچھ غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ اسلام میں
زناکاری کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کو موت کی سزا تو درکنار کوئی دوسری
سزا بھی نہیں دی جاتی۔)

22. S. HURGRONJE, VERSPREIDE GESCHRIFTEN (BONN, 1923) II, 352.

۲۳۔ "صحیح مسلم" کتاب نمبر XIX (استنبول ایڈیشن، جلد IV ص ۲۰۸)، شیرازی
"تنبیہ" مرتبہ JUYNBOLL (لیڈن، ۱۸۷۹) ص ۲۳۶۔ نیز
J.R.A.S. (1915) P. 655.

۲۴۔ دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی توتغ قبیلہ استثنائی حکم رکھتا ہے۔
ان کے یہاں بچے باپ کے بجائے ماں کے قبیلے میں شمار کیے جاتے ہیں۔
اگر والدین کا تعلق دو مختلف قبائل سے ہوتا ہے تو باپ کے مرجانے کے بعد
ماں اپنے بچوں کے ساتھ اپنے قبیلہ میں واپس آجاتی ہے۔ بچے اگرچہ باپ
کی موت یا ماں کے طلاق پاجانے تک باپ کے ساتھ رہتے ہیں لیکن اگر
والدین کے قبائل ایک دوسرے سے برسرپیکار ہوجائیں تو پھر بچے اپنی ماں
کے قبیلے والوں کے ساتھ ہوکر جنگ کرتے ہیں۔ توتغ قبیلہ کے قانون کے تحت
بچے باپ کے بجائے ماں کی ذات پر جاتے ہیں۔ ہاں کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے

کہ اگر باپ اونچے خاندان کا ہے اور ماں نچلے طبقہ سے تعلق رکھتی ہے تو پھر باپ کی کوششوں سے اس کے بچے بھی اونچے خاندان میں شمار کر لیے جاتے ہیں۔
ملاحظہ ہو RODD کی کتاب PEOPLE OF THE VEIL ص ۱۰۳، ۱۴۸ مسلسل۔

۲۵۔ اغانی جلد IX ص ۱۰۴ مسلسل نیز GOLDZIHER کی کتاب مذکور جلد I ص ۱۸۸۔

26. JUYNBOLL, HANDBUCH DES ISLAMISCHEN (LEYDEN, 1910) P. 193. QUERRY, OP. CIT., I, 656.

۲۷۔ قرآن (۳۱/۱۳)

۲۸۔ ایضاً ۲/۲۳۳ اور ۶/۶۵

۲۹۔ ایضاً ۶/۶۵

۳۰۔ مثلاً ابوالقاسم جعفر الحلّی۔ ترجمہ از QUERRY "کتاب مذکور" جلد I ص ۷۴۵۔

۳۱۔ قرآن ۲/۲۳۳۔ ملاحظہ ہو اس آیت پر بیضاوی کی تفسیر۔

۳۲۔ خلیل ابن اسحاق "مختصر" مرتبہ GUIDI اور SANTILLANE (میلان) ۱۹۱۹) جلد II ص ۱۶۸۔

۳۳۔ بمطابق قرآن ۲/۲۳۳۔ مصر میں باہمی رضامندی سے یہ مدت ایک سال یا ۱۸ ماہ کی ہے۔ ملاحظہ ہو E. W. LANE کی کتاب MODERN EGYPTIANS EVERYMAN) ایڈیشن، لندن، بلاتاریخ) باب II۔ شیعی فقہ کی رو سے مناسب مدت ۲۱ ماہ کی ہے۔ دیکھیے QUERRY کی کتاب مذکور جلد I ص ۷۴۵۔

۳۴۔ اس ذمہ داری کے لیے اصطلاحی لفظ "حضانت" ہے۔

35. QUERRY, OP. CIT., I, 746.

۳۶۔ اس عمر میں بچوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ فریضۂ نماز ادا کرنا شروع کر دیں۔ اگر دس برس کی عمر ہو جانے پر بھی وہ نماز کی ادائگی میں کوتاہی برتتے ہیں تو انھیں زدوکوب بھی کی جا سکتی ہے۔

37. SACHAU, OP. CIT., P. 18F.

۳۸۔ خلیل ابن اسحاق، کتاب مذکور، جلد II ص ۱۴۹۔

39. J. WELHAUSEN, DIE EHE BEI DEN ARABERN (GÖTTINGEN, 1893), P. 459.

۴۰۔ نووی، "منہاج الطالبین" جلد II ص ۲۰۹۔

۴۱۔ صحیح بخاری جلد II ص ۱۵۸۔

۴۲۔ ملاحظہ ہو قرآن ۴/۱۵ پر تفسیر بیضاوی۔ چوری کی سزا (قطع ید و پا) ۱۵ برس سے کم عمر کے بچوں کو نہیں دی جا سکتی (امام ابو یوسف "کتاب الخراج" ص ۱۰۶)۔ ترکی میں ۱۸۶۷ سے ۱۹۰۶ کی مدت کے دوران مرتب کیے ہوئے "مجلہ" کی رو سے بلوغت کی عمر ۱۵ برس ہے۔ اگرچہ اس بات کے امکان کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا ہے کہ ظاہری علامات اگر متقاضی ہوں تو ۱۲ برس کی عمر میں بھی بلوغت کو تسلیم کیا جا سکتا ہے (دیکھیے TYSER وغیرہ کا مرتبہ MEJELE نکوسیا ۱۹۰۱)۔

۴۳۔ مالکیوں کا بھی یہی خیال ہے۔ (ملاحظہ ہو سیدی خلیل کی کتاب "مختصر" کا ترجمہ بعنوان JURESPRUDENCE MUSSULMANE از PERRON)۔ ترکی میں بلوغت کی عمر ۱۸ برس ہے۔ ایران میں بھی یہی عمر ہے۔ لیکن نکاح اور طلاق کے لیے بلوغت کی عمر دوسری ہے جس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو AGHABABIAN کی کتاب LEGISLATION IRANIENNE (پیرس ۱۹۵۱) جلد II، ص ۱۱۱۔
جمہوریہ شام کے دستور (۱۰ جولائی ۱۹۵۳) کی رو سے وہاں کے ہر مرد اور عورت شہری کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ الکشن والے سال کی پہلی جنوری کو اس کی عمر ۱۸ برس کی ہو۔

۴۴۔ قرآن ۴/۵ پر بیضاوی کی تفسیر۔ فان کریمر کی رائے میں یہ شریعت محمدی پر رومن اثرات کا نتیجہ ہے۔

۴۵۔ اسی وجہ سے اسے "ولایت نکاح" کہتے ہیں۔

۴۶۔ اسے "ولایتِ مال" کہا جاتا ہے۔

47. SACHAU, OP. CIT., P. 351; JUYNBOLL, HANDBUCH, P. 198.

48. WELHAUSEN, DIE EHI BEI DEN ARABERN, P. 459.

۴۹۔ مثلاً قرآن ۱۷/۲۰؛ ۲۹/۷؛ ۳۱/۱۳

۵۰۔ ایضاً ۶/۱۵۳؛ ۱۷/۳۴

۵۱۔ ایضاً ۴/۶

۵۲۔ ایضاً ۴/۵

۵۳۔ ملاحظہ ہو قرآن ۴/۵ پر بیضاوی کی تفسیر۔

۵۴۔ قرآن ۱۷۵؛ ۱۵؛ ۱۲-۴/۸

۵۵۔ انھیں "فرائض" اور اس سے متعلق قانون کو "علم الفرائض" کہا جاتا ہے۔

56. R. K. WILSON, DIGEST OF ANGLO-MUHAMMADAN LAW (LONDON, 1908); NAWAWI, MINHAJ... II; AMEER ALI, MAHOMMADAN LAW (CALCUTTA, 1894), II; A. A. A. FYZEE, OUTLINES OF MUHAMMADAN LAW (OXFORD, 1955).

57. BUKHARI, SAHIH, II, 185 (BK. 55, 3)

۵۸۔ فقہ مالکی کی رو سے نابالغ کی وصیت کی بھی تعمیل کی جائے گی بشرطیکہ وہ وصیت قانون اسلام سے متصادم نہ ہو (ملاحظہ ہو سیدی خلیل کی "مختصر" ترجمہ PERRON ص ۶۳)۔ اس کے برخلاف شافعی فقہ نابالغ کی وصیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ (ملاحظہ ہو سخاؤ کی "مذکورہ کتاب" ص ۲۶۳)۔

59. E. ÜBACH AND E. RACKOW, SITTE UND RECHT IN NORDAFRIKA (STUTTGART, 1923), P. 39.

۶۰۔ ایضاً ص ۴۳

61. SELIGMAN, "THE KABABISH," HARVARD AFRICAN STUDIES,

Vol. II (1918), P. 144.

62. JAUSSEN, A, COUTUMES DES ARABES AU PAYS DE MOAB (PARIS, 1908) PP. 20 F.

۶۳- بڑے لڑکے کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ خصوصاً عرب بدوؤں کے یہاں اپنے باپ کے گھر میں اس کے ساتھ رہتا ہے (ایضاً ص ۲۱)

64. VOYAGES, IV, 388, 433.

۶۵- شافعی فقہ کی رو سے قتل کے ثابت ہونے سے پہلے کسی شخص کو وراثت سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح قتل سہو میں قاتل وراثت سے محروم نہیں ہوتا۔

۶۶- غیر مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں (QUERRY کی "کتاب مذکور" جلد II ص ۳۲۱)۔ لیکن مسلمان غیر مسلم کے وارث نہیں ہو سکتے (سخاؤ کی "کتاب مذکور" ص ۲۰۶ مسلسل۔

67. QUERRY, OP. CIT., II, 365.

۶۸- ایضاً جلد II ص ۳۶۳۔

۶۹- "اغانی" (جلد XVII ص ۹۴) میں صُریم کی باندی کا قصہ ملاحظہ ہو۔

۷۰- "اغانی" جلد I ص ۱۳۴

۷۱- (نوٹ از مترجم) مصنف نے اس واقعہ کو صحیح تناظر میں پیش نہیں کیا ہے۔ اس لیے یہ کچھ سے کچھ ہو کر رہ گیا ہے۔ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلعم نے غلاموں کی حالت کو سدھارنے کے لیے جہاں بہت سے دوسرے قدم اٹھائے تھے ان میں ایک انقلابی قدم یہ بھی تھا کہ آپ نے عربوں کے رواج کے برخلاف اپنے آزاد کردہ غلام اور لے پالک بیٹے حضرت زید کا نکاح اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب کے ساتھ کر دیا تھا۔ لیکن یہ شادی کچھ زیادہ کامیاب نہ رہی اور طلاق تک نوبت پہنچ گئی۔ طلاق ہو جانے کے بعد آنحضرت صلعم کے سامنے ایک دوسرا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا۔ حضرت زینب اونچے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں لیکن چونکہ ان کا نکاح آزاد شدہ غلام کے ساتھ ہو چکا تھا اس لیے عام عربوں کی

نظر میں ان کی حیثیت کچھ گر سی گئی تھی۔ علاج صرف یہ تھا کہ آنحضرتؐ خود ان سے نکاح کر کے انھیں امہات المومنین کے زمرہ میں داخل کر لیتے۔ لیکن چونکہ اس وقت لے پالک بیٹوں کی بیویوں سے نکاح کا رواج نہیں تھا اس لیے آپ کو اس میں تکلف تھا۔ قرآن نے اس موقع پر اس مسئلہ کو واضح کر دیا کہ اسلام میں لے پالک بیٹے حقیقی بیٹوں کے برابر نہیں ہیں۔ اس وحی کے بعد آپؐ نے حضرت زینب سے نکاح کر کے ان کی گذشتہ سماجی حیثیت کو بحال کر دیا۔ تفصیل کے لیے سیرت کی کتابیں ملاحظہ ہوں۔

۷۲۔ قرآن (۳۳/۴۰)

۷۳۔ ایضاً (۵-۳۳/۴)

۷۴۔ طبری جلد III، ۱۳۰۱-۲۲۹۰ (ملاحظہ ہو ابن ہشام مرتبہ WUESTENFELD جلد II ص ۵۴)۔

۷۵۔ JAUSSEN "کتاب مذکور" ص ۲۵۔

باب ۴

۱۔ سُبکی: "جامع الجوامع" (بولاق ۱۲۸۳ھ) جلد I ص ۲۳، (حاشیہ)

2. IBN KHALDUN, PROLÉGOMÈNES, Ed. QUATREMÈRE, (PARIS, 1858) III, P. 1. Cf. LAW IN THE MIDDLE EAST Ed. M KHADDURI, AND H. J. LIEBESNY, ORIGIN AND DEVELOPMENT OF ISLAMIC LAW (WASHINGTON, D.C., 1955).

۳۔ قرآن ۱/۲۷ : ۶۲/ ۱۰

۴۔ ایضاً ۸۰/۱۵ : ۸۴/ ۱۰

۵۔ ایضاً ۳/۴۳ : ۱۲/۳۹ : ۲/۵ : ۲۲/ ۸۵

۶۔ ؍؍ ۲۲/ ۲۵

۷۔ ؍؍ ۱۹۳/ ۲۶

۸۔ ؍؍ ۹۱/ ۲

۹۔ ؍؍ ۱۵۵/ ۶ یعنی "دین سے متعلق پیدا ہونے والے ہر مسئلہ کی تفصیل تشریح" (بیضاوی)۔ (حاشیہ از مصنف:۔ "لیکن حقیقتاً مفسرین کے معیار کے مطابق بھی ایسا نہیں۔ مثلاً قرآن ختنہ کے بارے میں خاموش ہے جس پر پورے عالم اسلام میں اگرچہ عمل نہیں ہوتا لیکن پھر بھی یہ مسلمانوں کا امتیازی نشان ہے۔")

نوٹ از مترجم:۔ مصنف کے مذکورہ بالا نوٹ سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے

کہ قرآن (۱۵۵/۶) میں اس بات کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس میں ایک ایک
جزئیات کی تفصیل موجود ہے لیکن اس کے باوجود قرآن ختنہ ایسے "اہم"
مسئلہ پر خاموش ہے۔ مصنف کے خیال کے برخلاف قرآن نے اس کا دعویٰ
نہیں کیا ہے کہ اس میں ہر ہر جزئیہ کی تفصیل موجود ہے۔ نیز مصنف نے جس
آیت کی بنیاد پر یہ عمارت قائم کی ہے اس آیت کا تعلق قرآن سے نہیں بلکہ
حضرت موسیٰؑ کو عطا شدہ کتاب سے ہے۔ پوری آیت کا ترجمہ حسب ذیل
ہے :" پھر ہم نے موسیٰؑ کو کتاب عطا کی تھی جو بھلائی کی روش اختیار کرنے
والے انسان پر نعمت کی تکمیل اور ضروری چیز کی تفصیل اور سراسر ہدایت
ورحمت تھی (اور اس لیے بنی اسرائیل کو دی گئی تھی کہ) شاید لوگ اپنے رب کی
ملاقات پر ایمان لائیں "۔

اگلے صفحات میں مصنف نے قرآن کی زبان، انداز بیان اور اس کی
جمع وتدوین کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ مستشرقین کے عمومی خیالات کا
پوری طرح عکاس ہے۔ مسلمانوں کو بحیثیت مجموعی ان خیالات سے اتفاق
نہیں ہے۔ لیکن چونکہ مترجم کا منصب مناظرہ بازی نہیں ہوتا اس لیے وہ
ہر ہر سطر پر حاشیہ چڑھانے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔

۱۰۔ قرآن ۴۶/۱۱ اور ۱۵۵/۶

۱۱۔ ایضاً ۱۹/۲۰

۱۲۔ " ۴۲/۵ ؛ ۲۰/۱۲ ؛ ۱۹۵/۲۶ ؛ ۳۷/۱۳ ؛ ۲/۴۱

۱۳۔ " ۴۱/۴۴۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کو قانوناً کسی دوسری
زبان میں پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔ طبری نے اپنی تفسیر قرآن (جلد ا، ص ۵) میں
لکھا ہے : " اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کی زبان میں وحی نازل کرتا ہے ۔
چونکہ محمدؐ عربی بولتے تھے اس لیے قرآن عربی میں ہے "۔ ایک دوسرے
مفسر زمخشری قرآن کے عربی زبان میں نازل ہونے اور " اس کے قدیم
کتابوں میں موجود ہونے" (قرآن ۱۹۵/۲۶) کے سوال پر لکھتے ہیں ۔
اس سے مراد یا تو قرآن ہے یا اس میں بیان کردہ حقائق ہیں۔ یہی وجہ

ہے کہ ابو حنیفہؒ نے اس سوال کا جواب اثبات میں دیا ہے کہ کیا نماز میں قرآن کو عربی کے بجائے فارسی میں پڑھا جا سکتا ہے۔ کیونکہ قرآن تو دوسری کسی زبان میں ترجمہ ہو جانے کے بعد بھی قرآن کی حیثیت سے باقی رہے گا۔ .....اور اس میں جو باتیں بتائی گئی ہیں وہ علی حالہ باقی رہیں گی۔" (دیکھیے "کشاف" مرتبہ LEES کلکتہ ۹-۱۸۵۶، جلد II ص ۱۰۹)۔ (نوٹ از مترجم: متن کتاب میں قرآنی آیت کا ترجمہ مصنف کے انگریزی ترجمے سے کیا گیا ہے۔ اصل عربی سے ترجمہ حسب ذیل ہے "اگر ہم اس کو عربی قرآن بنا کر بھیجتے تو یہ لوگ کہتے "کیوں نہ اس کی آیات کھول کر بیان کی گئیں؟ کیا عجیب بات ہے کہ کلام عجمی اور مخاطب عربی"")

۱۴۔ اس کا پتہ قرآن (۱۵۸، ۱۵۶/۷ اور ۲۹/۴۷) سے چلتا ہے۔

۱۵۔ یہ موقع تاریخ قرآن بیان کرنے کا نہیں ہے۔ اس کے لیے ملاحظہ ہو آر اے نکلسن کی کتاب LITERARY HISTORY OF THE ARABS (لندن ۱۹۰۷؛ دوسرا ایڈیشن کیمبرج، ۱۹۳۰) نیز دیکھیے اس کتاب میں مذکور حوالے کی کتابیں۔

۱۶۔ مسلمانوں اور دوسروں کے یہاں بھی بہترین خطبات کو محفوظ رکھنے کی روایت کوئی خاص بات نہیں ہے۔ مشتملات کی رنگارنگی کا مقابلہ عبرانی انبیاء کے ملفوظات سے کیا جا سکتا ہے۔

۱۷۔ مسلمان محققین نے تو ایک ہی سورۃ کی آیات کی مختلف تاریخی ترتیب کو محفوظ رکھا ہے۔ مثلاً بیضاوی (۲/۲۴۱) کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بتاتے ہیں کہ آیت اسی سورۃ کی اس آیت سے پہلے نازل ہوئی تھی جس کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے۔

۱۸۔ بطور خاص ملاحظہ ہو قرآن کی سورۃ ۵۲ اور ۵۶

۱۹۔ نوٹ از مترجم:- اسفار محرفہ سے مراد عہد نامہ قدیم کی وہ کتابیں ہیں جو ابتداءً عبرانی زبان میں نہیں لکھی گئی تھیں اور یہودی انھیں معتبر نہیں سمجھتے تھے۔ یہ کتابیں عہد اصلاح میں کتب مذہبی کی فہرست سے نکال دی گئیں۔

۲۰۔ ان میں سے بعض طویل قصے حضرت یوسفؑ (سورۃ ۱۲) حضرت یونسؑ (سورہ ۱۰) اور حضرت موسیٰؑ (سورۃ ۷ آیات ۶۰ — ۱۰۱) سے متعلق ہیں۔

۲۱۔ قرآن ۲۹/۷۰؛ ۱۶۵/۲۰

۲۲۔ ایضاً ۷۰/۳۲

۲۳۔ ″ ۸/۵۵؛ ۱/۲۶؛ ۸۶/۱۱

۲۴۔ ″ ۷/۲۹؛ ۱۴/۴۶؛ ۱۲/۳۱

۲۵۔ ″ ۱۶-۱۹/۳۱

۲۶۔ مثلاً قرآن ۳۱-۳۴/۲۱؛ ۵۵/۲۵؛ ۳۹/۲۸؛ ۸-۱۱/۴۱؛ ۹/۱۱؛ ۴۷/۵۴؛ ۲۳، ۱۹ اور ۱۶/۱۵ وغیرہ۔

۲۷۔ قرآن ۳۴-۱۹/۷۰

۲۸۔ زکوٰۃ کے علاوہ صدقہ پر بھی زور ہے۔ اگرچہ اول الذکر کے برخلاف آخرالذکر کی ادائگی کو اختیاری (نفل) کہا گیا ہے لیکن قرآن میں اکثر مواقع پر یہ دونوں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال کیے گئے ہیں۔

۲۹۔ قرآن ۲/۲۱ وغیرہ

۳۰۔ نیچے فرائض سے متعلق جو آیات پیش کی جارہی ہیں ان میں تاریخی ترتیب کا خیال نہیں رکھا گیا ہے۔

۳۱۔ قرآن ۳۹/۵۰ مسلسل

۳۲۔ ″ ۷۸-۷۹/۱۷ م

۳۳۔ ″ ۱۱۴/۱۱

۳۴۔ ″ ۲۳۸/۲

35. GOLDZIHER, MUHAMMADANISCHES STUDIEN, II, 2..:

(نوٹ از مترجم:۔ یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرتؐ کی زندگی میں ۵ وقت کی نمازیں پڑھی جاتی تھیں۔ پانچ نمازوں کے بارے میں کبھی بھی کوئی اختلاف نہیں رہا۔ جو کچھ بھی اختلاف ہے وہ وقت کے تعین میں ہے۔ بعض

فقہی مسلک کی رو سے پانچ نمازوں کو جمع کر کے تین وقتوں میں ادا کیا جاسکتا ہے، اور بعض کے خیال میں ہر نماز کو پانچ الگ الگ وقتوں میں پڑھنا ضروری ہے۔ بہر حال ۵ کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

36. SCHACHT, ORIGIN OF MUHMMADAN JURISPRUDENCE, 1950.

۳۷۔ قرآن ۵/۹۷

۳۸۔ مالک بن انس "موطا" مع شرح زرقانی (قاہرہ، ۱۲۸۰ ہجری) جلد II ص ۲۵۷۔ نیز گولڈسیہر کی کتاب مذکور جلد II ص ۴۷۔

۳۹۔ دیکھئے فٹ نوٹ ۱۱۵۔۱۱۳ سے متعلق متن۔

۴۰۔ "مروج الذہب" مرتبہ و مترجمہ B. DE MAYNARD اور P. DE COURTEILLE (پیرس، ۱۸۶۱ اور بعد) جلد V ص ۳۳۵۔

41. GOLDZIHER, REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, (1901) P. 1F.

42. LANE, MODERN EGYPTIANS (EVERYMAN Ed. LONDON, n.d.) Ch. III, P. 73F.

۴۳۔ قرآن ۴/۴۳

۴۴ ایضاً ۵/۹۔ موجودہ زمانے کے طریقوں کے لیے دیکھئے لین کی کتاب مذکور صفحات ۷۲-۹۴

۴۵۔ قرآن ۲/۱۱۵

۴۶۔ قرآن ۲/۱۴۲ پر بیضاوی کی تفسیر

47. BARTHOLD, DER ISLAM, XVIII, 245 F.

۴۸۔ شیعی نقطۂ نظر سے "قانونی" احادیث کا مجموعہ۔ اس کی نسبت زید بن علی (دوسری صدی ہجری) کی طرف کی جاتی ہے لیکن اب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ان کی طرف نسبت مشتبہ ہے۔

۴۹۔ مطبوعہ بولاق ۱۲۰۲ ہجری (حواشی)

۵۰۔ مرتبہ ۴۲۵ ہجری (۱۰۶۱ عیسوی) اس کتاب کے مصنف شافعی المذہب ہیں۔

اپنی حالت پر چھوڑ دینے کا حکم ہے۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو F.R. BURTON کی کتاب A PILGRIMAGE TO AL-MEDINA ... (مطبوعہ لندن، ۱۸۹۳)

ابواب XXV تا XXXI

۶۸۔ قرآن ۲/۱۹۲

۶۹۔ مجموع الفقہ

۷۰۔ جامع الصغیر

۷۱۔ تنبیہ

۷۲۔ قرآن ۱۶/۱۰۳

۷۳۔ ایضاً ۴/۱۸۴

۷۴ ″ ۱۳/۳۹

۷۵۔ ″ ۲/۱۰۰

۷۶۔ اس سے کچھ اوپر بیضاوی نے لکھا ہے کہ "کسی آیت کے منسوخ ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اب اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی ہے یا اس پر مبنی قانون قابل عمل نہیں رہا ـــ یا پھر بیک وقت دونوں باتیں ہیں۔

۷۷۔ قرآن ۲/۱۱۵ ؛ ۲/۱۴۴

۷۸۔ ایضاً ۲/۲۱۹ ؛ ۵/۹۰

۷۹۔ ایضاً ۱۶/۶۷

۸۰۔ ایضاً ۳۵/۷۸ ؛ ۸۳/۲۵

۸۱۔ ایضاً ۴۷/۱۶۵

۸۲۔ ″ ۲/۴۱

۸۳۔ ″ ۴/۱۴

۸۴۔ ″ ۲/۱۷۶

۸۵۔ ″ ۱۷۵، ۱۵، ۱۲، ۴/۸F

۸۶۔ ″ ۴/۱۹

۸۷۔ ″ ۲۴/۴

ہم نے یہاں JUYNBOLL کا مرتبہ ایڈیشن مطبوعہ LEYDEN, 1879
استعمال کیا ہے۔

۵۱۔ 'الف' زکوٰۃ کے لیے قرآن ۴۱/۴ ؛ ۵۶/۱۹؛ ۳۰/۳۸ وغیرہ 'ب' صدقہ
کے لیے ۲/۲۸۰؛ ۴/۱۱۴ ؛ ۵۸/۹ وغیرہ۔

۵۲۔ قرآن ۸/۴۲

53. GOLDZIHER, MUHAMMEDANISCHE STUDIEN, II, 50.

۵۴۔ ملاحظہ ہو صحیح بخاری مرتبہ KREHL جلد I کتاب نمبر ۲۴ حدیث نمبر ۳۸۔
نیز زیر مطالعہ کتاب کا ساتواں باب۔

۵۵۔ مجموع الفقہ

۵۶۔ جامع الصغیر

۵۷۔ "تنبیہ" مصنفہ شیرازی

۵۸۔ سفر یا بیماری کی حالت میں روزے کو ملتوی کرنے کی اجازت ہے۔ لیکن
بعض لوگوں کی رائے میں التوا لازمی ہے۔ دیکھئے "بیضاوی" آیت
صوم کی تفسیر)

۵۹۔ قرآن ۲/۱۷۹-۱۸۱

۶۰۔ قرآن ۱۸۳/۲۔ موجودہ طریقوں کے لیے دیکھئے لین کی "مذکورہ بالا کتاب"
باب ۲۵ ص ۸۴-۱۰۷

۶۱۔ مجموع الفقہ

۶۲۔ جامع الصغیر

۶۳۔ تنبیہ

۶۴۔ یعنی "مکہ"

۶۵۔ قرآن ۲/۹۰ : ۲۲/۲۷-۳۰

۶۶۔ قرآن ۱۵۴/۲۔ آیت کے آخری حصے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دورِ جاہلیت کی ایک
رسم کو باقی رکھنے کی اجازت دی جا رہی ہے۔

۶۷۔ عملاً اس کا مطلب یہ ہوا کہ [دوران حج] پورے جسم کے بال اور ناخنوں کو

۸۸۔ (مصنف کو آیت کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ زناکاری کی سزا موت قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں ہے۔ جس آیت (۴/۱۹) کی بنیاد پر مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے: "اور تمھاری بیویوں میں جو عورتیں بدکاری کی مرتکب ہوں تو تم ان عورتوں کے خلاف اپنوں میں سے چار لوگوں کی گواہی لاؤ۔ پھر اگر وہ چاروں گواہی دے دیں تو تم ان بدکار عورتوں کو گھروں میں اس وقت تک قید رکھو جب تک موت ان کو نہ اٹھا لے، یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی اور راہ نہ مقرر کر دے۔" از مترجم)

۸۹۔ مثلاً سُبکی (متوفی ۷۷۱ھ / ۱۳۶۹ء) "جامع الجوامع" (بلاق ۱۲۸۵ ہجری) جلد II ص ۶۵ (حاشیہ)

۹۰۔ الکندی "کتاب الوُلاۃ"، لیڈن، ۱۹۱۲) ص ۳۳۴۔

۹۱۔ ملاحظہ ہو ابن حزم۔ گولڈسیہر کی کتاب ZAHIRITEN (مطبوعہ LEIPZIG ۱۸۸۴) ص ۲۱۲ م۔

۹۲۔ عرف عام میں "مذہب"۔

۹۳۔ ابن خلکان مرتبہ WUESTENFELD نمبر ۷۷۵، مترجمہ DE SLANE جلد III، ص ۵۵۳۔

۹۴۔ نصوص (واحد: نص)

۹۵۔ سُبکی، "جامع الجوامع" جلد II ص ۱۸۰ (حاشیہ)

۹۶۔ بیضاوی، تفسیر قرآن ۵/۴۲

۹۷۔ قرآن ۵/۴۲

۹۸۔ سبکی "کتاب مذکور" محلّی کی شرح کے ساتھ، جلد II ص ۱۲۶ (حاشیہ)

۹۹۔ ایضاً جلد II ص ۸۔ ۱۲۶

۱۰۰۔ "کتاب الخراج" (بلاق ۱۳۰۲ھ) ص ۳۶، نیز ملاحظہ ہو گولڈسیہر کی کتاب:- MUHAMMEDANSCHE STUDIEN (II, P.77)

۱۰۱۔ ابن خلکان (قاہرہ ۱۳۱۰ھ) جلد II ص ۳۰۳۔

۱۰۲۔ ابو یوسف "کتاب الخراج"، ص ۱۱۶ م۔ استحسان کی ایک دوسری مثال

کے لیے ص ۱۰۸ م

۱۰۳۔ ابن تیمیہ "القیاس فی الشرع الاسلامی" (قاہرہ ۱۳۴۶ھ) ص ۸۰

۱۰۴۔ سبکی "جامع الجوامع" جلد II ص ۸۳ (حاشیہ)

۱۰۵۔ قرآن ۲:۲۳۱

۱۰۶۔ حضرت عبداللہ بن عباس آنحضرتؐ کے چچا نہیں بلکہ چچیرے بھائی تھے۔ (از مترجم)

۱۰۷۔ طبری جلد I ص ۱۳۶۶۔ نیز MARGOLIOUTH کی کتاب EARLY DEVELOPMENT OF MOHAMMEDANISM (لندن، ۱۹۱۴) ص ۵۷

۱۰۸۔ اسی باعث حدیث کا موازنہ NOVELLAE CONSTITUTIONES سے کیا جاتا ہے "NOVELS" سے مراد وہ باتیں ہیں جن کے ذریعہ JUSTINIAN نے ROMAN CODEX کو تقویت پہنچائی۔

۱۰۹۔ طبری جلد III ص ۲۵۰۵ م

۱۱۰۔ قرآن ۱۶/۸

۱۱۱۔ قرآن ۷-۱۶/۵۔ اس بحث کے حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو موطا امام مالک بن انس (مرتبہ مع حاشیہ زرقانی، قاہرہ ۱۲۸۰ھ) جلد I ص ۳۵۹

۱۱۲۔ مؤطا امام مالک جلد II ص ۳۵۸، (غلطی سے ۳۲۲ چھپا ہوا ہے)

۱۱۳۔ قرآن ۱۶/۸

۱۱۴۔ آنحضرتؐ کے چچا (کذا۔ در اصل چچازاد بھائی۔ مترجم) عبداللہ بن عباس اس حدیث کے بنیادی راوی ہیں۔

۱۱۵۔ طبری "تفسیر" (قاہرہ ۲۱-۱۳۲۰ھ) جلد XIV ص ۵۲

۱۱۶۔ موطا امام مالک جلد II ص ۲۰۷۔ ایسے مقدمات کے لیے جہاں کوئی حدیث نہیں پیش کی گئی ہے ملاحظہ ہو "ایضاً" صفحات ۲۰۸، ۲۶۵، ۳۱۵ وغیرہ

(نوٹ از مترجم: مصنف کی یہ پوری بحث مستشرقین کے اس عمومی طرز فکر کی

غماز ہے کہ وہ پہلے ایک بے بنیاد دعویٰ کرتے ہیں اور پھر بحث کو الفاظ کے گورکھ دھندوں میں اس طرح پھنسا دیتے ہیں کہ انھیں دعوے کا ثبوت دینے کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ مصنف کا دعویٰ یہ تھا کہ امام مالکؒ حدیثوں کی موجودگی میں بھی مدینہ کے رسم ورواج کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن اس کے ثبوت میں جو مثال انھوں نے پیش کی ہے اس سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ رسول اللہؐ نے کفار کو مسلمانوں کا وارث تسلیم کیا تھا لیکن "علمائے مدینہ" نے اپنے رسم ورواج کی پیروی کرتے ہوئے اس حدیث کو نظر انداز کرکے یہ فیصلہ کیا کہ مسلمانوں کے وارث کفار نہیں ہو سکتے)۔

۱۱۷۔ "موطا امام مالک" جلد II ص ۷۶

۱۱۸۔ ایضاً جلد III ص ۲۲۴۔ نیز گولڈ سیہر، "کتاب مذکور" جلد II ص ۸۰۔

۱۱۹۔ گولڈ سیہر کتاب مذکور، جلد II ص ۸۶

۱۲۰۔ جلد II ص ۲۳۹

۱۲۱۔ قرآن ۵/۶

۱۲۲۔ BERGSTRÄSSER نے ISLAM (جلد XIV، ص ۷۶ مسلسل) میں مذاہب فقہ کی ابتدائی تاریخ کا ایک بہت ہی تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔ یہ جائزہ اس کہانی سے بالکل مختلف ہے جو حدیثوں کی بنیاد پر مذاہب فقہ کے ارتقا کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہے۔

۱۲۳۔ ملاحظہ ہو ابن قتیبہ (متوفی ۸۸۹ عیسوی 'کتاب المعارف WUESTENFELD کی مرتب کردہ کتاب HANDBUCH DER GESCHICHTE (1850) صفحات ۲۵۱۔ ۲۴۸)۔ جو ابو حنیفہ، مالک بن انس، قاضی ابو یوسف اور الاوزاعی (متوفی ۷۷۴ عیسوی اور ایک مختصر المیعاد مذہب حدیث کے بانی) سب کو اہل الرائے میں شمار کرتے ہیں۔

۱۲۴۔ ابن حزم۔ گولڈ سیہر کی کتاب ZAHIRITEN (LEIPZIG, 1884) صفحات ۲۱۲ مسلسل۔

۱۲۵- از مترجم "مصنف نے اپنے اس خیال کی تائید میں کوئی سند نہیں پیش کی ہے۔ اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کی قانونی بصیرت کا اندازہ کرنے کے لیے ملاحظہ ہو خورشید احمد فارق کی کتاب "حضرت عمر کے سرکاری خطوط" مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی۔

۱۲۶- مُبرّد، "کامل"، مرتبہ WRIGHT ص ۹؛ جلد II ص ۱۱-۹

۱۲۷- اغانی، جلد XVI ص ۳۶

۱۲۸- گولڈ سیہر، کتاب مذکور جلد II ص ۸۱

۱۲۹- ملاحظہ ہو سبکی "جامع الجوامع" (بلاق ۱۲۴۸ھ) جلد II ص ۱۵۶ (حاشیہ)

۱۳۰- "اجماع ان لوگوں کے اتفاق کو کہتے ہیں جن کی رائے کو امت مسلمہ قانون اور مذہبی اہمیت کے مسائل میں تسلیم کرتی ہے"۔ دیکھئے شیعی فقیہ العاملی کی کتاب "معالم الدین" (لکھنؤ ۱۳۰۱ھ)۔ عاملی نے اجماع کی مخالفت میں بحث کرتے ہوئے اس بیان کو نقل کیا ہے۔

۱۳۱- مثلاً قرآن ۴۳/۱۶ آیت "... فاسئلوا اهل الذکر..." (اہل ذکر سے پوچھ کر دیکھو) میں بیضاوی کے خیال میں "اہل ذکر" سے مراد اہل کتاب یا پھر امت مسلمہ کے علماء ہیں۔

۱۳۲- قدیم یروشلم کی عدالت عالیہ جس کے ۷۱ ارکان ہوتے تھے اور اس کے فیصلے کو قطعیت حاصل ہوتی تھی۔

۱۳۳- امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس اور اجتہاد تقریباً ہم معنی الفاظ ہیں۔ دیکھئے "رسالہ فی اصول الفقہ" (بلاق ۱۳۲۱ھ) ص ۶۶۔

134 ABDUR RAHIM, THE PRINCIPLES OF MUHAMMEDAN JURISPRUDENCE (LONDON, 1911) P. 25.

۱۳۵- حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو F. KERN, Z.D.M.G., LV, 67.

136. H.S.J. PHILBY, THE HEART OF ARABIA (LONDON, 1922) I, XVII.

۱۳۷۔ قرآن ۴۶/۱۶

۱۳۸۔ حسن بن علی الطبری (تیرھویں صدی عیسوی کے ایک شیعی مناظر) کی کتاب "کامل بہائی" (بمبئی ۱۳۲۳ھ) ص ۳۱۔ نیز ابو القاسم بن حسن الجیلانی (آخر اٹھارھویں صدی کے شیعی فقیہ) کی کتاب "قوانین الاصول" (تبریز، ۱۸۵۸) ص ۳۰۳، ۳۱۱

۱۳۹۔ محمد العاملی، "بدایۃ الہدایۃ" (شیعی مسلک کی کتاب) لکھنؤ ۱۸۸۵ء صفحات ۱ (مسلسل)

۱۴۰۔ عاملی، "معالم الدین" (لکھنؤ ۱۳۰۱ھ) صفحات ۹۹ — ۱۰۱

۱۴۱۔ ۱۵۰۱ء میں اسماعیل صفوی کی تخت نشینی کے بعد ایران کا سرکاری مذہب شیعہ ہوگیا۔ حمداللہ مستوفی نے جب (۷۴۰ھ / ۱۳۴۰ء) میں اپنی کتاب نزہتہ القلوب لکھی تھی تو اس وقت تک ایران کے اکثر شہروں میں سنی آبادی کی اکثریت تھی۔ ملاحظہ ہو نزہتہ کا ترجمہ از G. LE STRANGE (LONDON, 1919) بحث بالا کے تحت۔

142. de GOEJE, P. 44 (Ed.)

143. حوالوں کے لیے دیکھیے MEZ, RENAISSANCE DES ISLAMS, P. 202.

۱۴۴۔ جہاں تک تعداد کا سوال ہے، یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ سنیوں کی نصف تعداد اپنے مسلک میں حنفی المذہب ہے۔

145. LEVY, A BAGHDAD CHRONICLE, P. 245.

۱۴۶۔ ملاحظہ ہو، سُبکی، "معید النعم" مرتبہ D.W. MYHRMAN (لندن، ۱۹۰۸) ص ۹۔ ۱۰۶۔

۱۴۷۔ شیرازی، "تنبیہ" مرتبہ JUYNBOLL ص ۸۹

148. JUYNBOLL, HANDBUCH, P. 177.

۱۴۹۔ ملاحظہ ہو نسفی (متوفی ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) "کنز الدقائق" بشمول شرح العینی (بلاق ۱۲۸۵ھ) جلد II ص ۲۵۹

۱۵۰۔ خلیل، "مختصر" ترجمہ از GUIDI جلد I ص ۳۲۹

۱۵۱۔ نسفی، "کتاب مذکور" جلد I ص ۳۸ م

152. (حوالہ کے لیے دیکھیں) GOLDZIHER, VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM (HEIDELBERG, 1925) P. 55.

۱۵۳۔ ISLAMICA (جلد III ص ۲۱۹) میں اس رائے سے اختلاف کیا گیا ہے لیکن اختلاف کی بنیاد بہت زیادہ مضبوط نہیں ہے۔

۱۵۴۔ اس قسم کے واقعات اسپین اور ترکی کے یورپی مقبوضات میں پیش آئے ہوں گے۔

۱۵۵۔ صدر الدین دمشقی، "کتاب رحمۃ الامۃ" بحوالہ گولڈ سیہر Z.D.M.G. جلد XXXVIII، ص ۶۷۳ م

۱۵۶۔ "کنز الدقائق" جلد II ص ۲۶۶

۱۵۷۔ ملاحظہ ہو، شعرانی "میزان" مترجمہ PERRON (الجزائر ۱۸۹۸) ص ۳۱ م

۱۵۸۔ بعض مسلم ممالک میں عائلی قوانین میں تبدیلیوں کے سلسلے میں معلومات کے لیے ملاحظہ ہو ORIENTO MODERNO کا شمارہ جولائی ۱۹۵۳

۱۵۹۔ "ایسی لونڈی جس کی کوکھ سے اس کے آقا کی اولاد پیدا ہوئی ہو۔ یہ لونڈی آقا کی موت پر خود بخود آزاد ہو جاتی ہے"

۱۶۰۔ "ایسا غلام جو اپنے آقا کی موت کے بعد آزاد ہو جائے"

۱۶۱۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث آئندہ اوراق میں نظام حکمرانی کے تحت کی جائے گی۔

باب ۵

۱۔ ۱۹۴۲ میں قاہرہ کے مضافات میں کپاس کے کھیتوں کے قریب حسب ذیل عبارت پر مشتمل نوٹس بورڈ دیکھنے کو ملتی تھی۔ " (وزن کرنے سے قبل) روئی کو بھگو کر تولنے سے احتراز کریں، کیونکہ یہ فریب ہے۔ اس فعل کا انجام اس دنیا میں نقصان اور آخرت میں عذاب کی شکل میں ظاہر ہوگا۔"

۲۔ ابن حزم، "کتاب الفصل" (قاہرہ، ۱۳۱۷ھ) جلد III ص ۱۸۸ کے مطابق اس فکر کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن عربی میں نازل ہوا ہے جس میں "ایمان" (عقیدہ) "تصدیق" کو کہتے ہیں۔ عمل اور توحید (خدا کے ایک ہونے) پر اصرار اگرچہ "ایمان" کے مرادف الفاظ ہیں لیکن وہ "تصدیق" نہیں ہیں۔

۳۔ شہرستانی، "کتاب الملل" مرتبہ CURETON جلد I ص ۴۲

۴۔ احمد بن حنبل "مسند" (قاہرہ ۱۳۱۳ھ) ۶ جلدیں جلد III ص ۴۲۵

۵۔ قرآن ۴/۴۰

6. R. A. NICHOLSON, LITERARY HISTORY OF THE ARABS, 1930, [illegible]

۔ قرآن ۳/۱۲۸

۸۔ ایضاً ۹/۱۹

۹۔ ایضاً ۵/۱۱

۱۰- بیضاوی (تفسیر قرآن ۱:۱ مرتبہ FLEISCHER جلد I ص ۵) "الرحمٰن" اور "الرحیم" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اول الذکر لفظ کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس کی رو سے اللہ کی رحمت ہر شخص پر خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، وسیع ہے۔ لیکن "الرحیم" سے مراد یہ ہے کہ اللہ کی رحمت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص ہے۔

۱۱- قرآن ۱۰/ ۹۰

۱۲- ایضاً ۱۷-۱۰/ ۹۰

۱۳- قرآن ۳-۱/ ۱۰۷

۱۴- مثلاً قرآن ۱۶/ ۳۱

۱۵- قرآن ۲/۱۷۶

۱۶- "تاج العروس" (لفظ مُنکر کے تحت)

۱۷- مثلاً قرآن ۲۹/ ۷۰ ؛ ۴۰/۷۹ -

۱۸- غالباً یہ حکم صرف مسلمان والدین کے لیے ہے۔ ملاحظہ ہو قرآن کی ایک دوسری آیت ۲۳/۹۔

(نوٹ از مترجم) مصنف نے جس مذکورہ بالا آیت کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالا ہے۔ اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے "اے ایمان والو! اپنے والدین اور اپنے بھائیوں کو بھی اپنا رفیق نہ بناؤ اگر وہ ایمان پر کفر کو ترجیح دیں ۔۔۔۔" اس آیت سے ظاہر ہو رہا ہے کہ قرآن کا حکم صرف اتنا ہے کہ جو والدین اپنی اولاد کو کفر و شرک کے لیے ابھاریں تو انھیں اپنا رفیق نہ بنایا جائے۔ اس میں مسلم یا غیر مسلم والدین کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ لیکن اگر والدین ایسا نہ کریں تو پھر ان کے مذہب کا خیال کیے بغیر اولاد پر ان کے حقوق کی ادائگی بمنزلۂ فرض کے ہوگی۔

۱۹- بیضاوی نے اس آیت کی تفسیر میں قتل کیے جانے کے لیے تین بنیادی چیزیں بتائی ہیں۔ (۱) ارتداد (۲) شادی شدہ اشخاص کی زنا کاری (۳) بے قصور مسلمان کا قتل عمد۔

۲۰۔ یعنی جان کا بدلہ جان یا خوں بہا" (بیضاوی آیت مذکورہ کی تفسیر)

۲۱۔ قرآن ۳۸۔ ۲۳/۱۷۔ تقریباً انھیں تعلیمات کو زیادہ جامع طور سے سورۃ ۲ آیت ۱۷۲ اور سورہ ۲۵ آیات ۶۴ (مسلسل) اور سورۃ ۳۱ آیات ۱۸۔۱۶ میں بھی دہرایا گیا ہے۔

۲۲۔ قرآن ۳۲/۳۳

۲۳۔ ایضاً ۳۵/۳۳، نیز ۳۰/۲۴

۲۴۔ ؍؍ ۱۷۷/۲

۲۵۔ ؍؍ ۶۰/۵۵

۲۶۔ ؍؍ ۴/۴ نیز ۶/۱۰۷

۲۷۔ ؍؍ ۲۶۵/۲

۲۸۔ ؍؍ ۹۶/۲۳

۲۹ ؍؍ ۳۴/۴۱

۳۰۔ ؍؍ ۹۷/۱۶

۳۱۔ ؍؍ ۶۲/۴۰

۳۲۔ غزالی، "احیاء علوم الدین" جلد II ص ۳۱۴۔ آنحضرتؐ کی خوبیوں کو بیان کرنے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ اگرچہ آپؐ اُمّی تھے، لکھ پڑھ نہیں سکتے تھے، یتیمی اور غریبی کے باعث پورا بچپن میدانوں میں بکریاں چراتے گزرا تھا، تاہم اللہ تعالیٰ نے تمام خوبیاں آپ کو بدرجہ اتم عطا کی تھیں۔

۳۳۔ غزالی "احیاء" جلد II ص ۳۲۰

۳۴۔ ایضاً جلد II ص ۲۱۳

۳۵۔ ایضاً جلد II ص ۳۱۴

۳۶۔ مثلاً قرآن ۶/۱۰۷

۳۷۔ صحیح بخاری، باب ۷۸ (الادب)، نمبر ۵۲

۳۸۔ نووی، "اربعین" حدیث نمبر ۲۷، منقول از گولڈسیہر، VORLESUNGEN ص ۱۶۔

۳۹۔ نووی "کتاب جامع العلوم والحکم فی شرح خمسین حدیث" (امرتسر ۱۸۸۷) نمبر ۲۳ ص ۸۴۔ اس حدیث کے مفہوم پر شارحین کا اختلاف ہے۔ اسی مجموعہ میں ایک حدیث اس مفہوم کی بھی ملتی ہے کہ سچے مومن کے گناہ کبیرہ کو بھی اللہ تعالیٰ نظر انداز کر دیتا ہے۔

۴۰۔ طبری، جلد I ص ۲۸۲۲

۴۱۔ بخاری، مرتبہ KREHL جلد IV نمبر ۱۱۶

۴۲۔ "مروج الذہب" جلد IV ص ۱۶۹

۴۳۔ "ابن سعد" جلد I حصہ II ص ۹۹

۴۴۔ ابن قتیبہ "عیون الاخبار" مرتبہ بروکلمان، ص ۴۱۶

۴۵۔ بخاری، مرتبہ KREHL جلد II ص ۱۰۱م، (نمبر ۱۷)

۴۶۔ ابن حزم، "کتاب الفصل" (قاہرہ ۱۳۱۷)، حصہ III، ص ۱۰۹

۴۷۔ مثلاً کسی مسلمان کی جان خطرے میں ہو، یا کوئی جنگی فائدہ اس کے بغیر نہ حاصل ہوتا ہو، یا خراب تعلقات کو جھوٹ بولے بغیر استوار نہ کیا جا سکتا ہو۔

۴۸۔ "احیاء" جلد III صفحات ۱۲۱ (م)

۴۹۔ شیرازی، "تنبیہ" مرتبہ JUYNBOLL ص ۲۳۹

۵۰۔ شیرازی، "کتاب مذکور" ص ۲۴۶

۵۱۔ اسی باب میں آگے چل "نیت" کی بحث ملاحظہ ہو۔

52. LE LIVRE DES BEAUTÉS ET DES ANTITHÈSES, Ed. G. VAN VLOTEN (LEYDEN, 1898), P. 43.

۵۳۔ ابن سعد جلد IV، حصہ I ص ۱۴۸، ختم صفحہ کے قریب۔ نیز ملاحظہ ہو حج الوداع کے موقع کا خطبہ (یعقوبی، HISTORIAE مرتبہ HOUTSMA جلد II ص ۱۲۲)

۵۴۔ نووی "اربعین" میں DER ISLAM کا ترجمہ J. SCHACHT، 1931، نمبر ۱۵، ص ۱۸۔

۵۵۔ ایضاً ص ۱۸، نمبر ۱۸

۵۶۔ غزالی "احیاء" جلد II ص ۲۱۳

۵۷۔ ملاحظہ ہو بخاری، مرتبہ KREHL جلد IV صفحات ۹۔ ۱۱۶؛ ۱۲۰

۵۸۔ "ابن سعد" جلد I حصہ II ص ۹۴

۵۹۔ مبرّد، "کامل" مرتبہ WRIGHT ص ۲۹

۶۰۔ صحیح بخاری، مرتبہ KREHL جلد II ص ۱۰۳ (نمبر ۲۳)

۶۱۔ ابشیہی، "مستطرف" (قاہرہ، بلا تاریخ) جلد I ص ۱۹۔

۶۲۔ (متوفی ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۴ء)، بروکلمان ARABIC LITERATURE جلد II ص ۸۹۔

۶۳۔ (بلاق اڈیشن، ۱۲۸۵ھ) جلد II ص ۱۳۵، (حاشیہ)

۶۴۔ یعنی "بیوی سے پیشہ کرانا" (از مترجم)

۶۵۔ ملاحظہ ہو "بیضاوی" (قرآن ۴/۳۳)

۶۶۔ ایسی لونڈی جو اپنے آقا کے بچے کی ماں ہو۔ ام الولد اپنے آقا کی موت پر خود بخود آزاد ہو جاتی ہے۔

۶۷۔ شیرازی، "تنبیہ" مرتبہ JUYNBOLL صفحات ۹۴ م۔

۶۸۔ ایضاً۔ (باب مذکور)

۶۹۔ ملاحظہ ہو شہرستانی کی "کتاب الملل" مرتبہ CURETON جلد I ص ۲، ۴۷

۷۰۔ قرآن ۱۹، ۱۴/۲۲ وغیرہ

۷۱۔ قرآن ۲/۱۲۶؛ ۱۶/۲۲

۷۲۔ ایضاً ۱۴/۲۲

۷۳۔ ایضاً ۳۳، ۳۰، ۱۳/۲۷ : ۱۴/۴، ۳۲

۷۴۔ ایضاً ۱۶/۳۸

۷۵۔ ایضاً ۹/۳۹

۷۶۔ ایضاً ۸۱/۴

۷۷۔ قرآن ۱۳/۲۵ ؛ ۱۸/۴

۷۸۔ ایضاً ۲۴/۲۱

۷۹۔ ایضاً ۱۷/۶ ؛ نیز مقابلہ کیجئے ۱۴۰/۲ مسلسل

۸۰۔ شہرستانی، کتاب مذکور، مرتبہ CURETON صفحات ۴۳ مسلسل

۸۱۔ "احیاء علوم الدین" (بلاق، ۱۲۸۹ھ) جلد I ص ۱۴۱

۸۲۔ ثعالبی، "قصص الانبیاء" (قاہرہ، ۱۳۱۰ھ) ص ۱۶۔ مقابلہ کیجئے، قرآن ۲۲/۱۰

۸۳۔ ابن حزم، "کتاب الفصل" (قاہرہ، ۱۳۱۷ھ) جلد III ص ۱۰۰

۸۴۔ ایضاً صفحات ۱۰۱ م

۸۵۔ ایضاً جلد III ص ۶۶

۸۶۔ ایضاً ص ۱۰۸

۸۷۔ قرآن ۵۱/۲۔ اسی قسم کی ایک دلیل ابن حزم نے اس بات کے ثبوت میں دی ہے کہ بیوی کو دوسروں کے سامنے بے پردہ کرنے میں گناہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

۸۸۔ دیکھئے، قرآن ۲۷/۳۔ (حکمرانوں اور ان کی رعایا کے درمیان مذہبی اختلافات کے باعث خاص طور سے شیعوں کے یہاں تقیہ کا رواج ہوا۔ اس کی رو سے دشمن کے علاقہ میں اپنے عقیدہ کو چھپا کر جان و مال کی حفاظت کرنا نیکی کا کام ہے۔)

۸۹۔ قرآن ۹۲/۵ (ایک دوسری آیت ۲۱۶/۲ کی رو سے شراب میں کچھ اچھائی بھی ہے لیکن اس میں برائی کا پہلو زیادہ ہے)

۹۰۔ ابن حزم، "کتاب مذکور" جلد III ص ۱۰۹

۹۱۔ قرآن ۳۹/۹

۹۲۔ ایضاً ۴۷/۱۰

۹۳۔ ابن حزم، کتاب مذکور، جلد III ص ۱۴۲۔ اس بات کا جواب ابن حزم یہ دیتے ہیں کہ اگر خدا چاہتا تو کافروں کو کفر سے اور گناہگاروں کو گناہ کرنے

سے روک دیتا، کیونکہ اگر ہم خدا کی اس قدرت سے انکار کریں تو اس کا مطلب ہوگا کہ خدا قادر مطلق نہیں ہے، اور ایسا کہنا کفر ہے۔

۹۴۔ شہرستانی، کتاب مذکور، ص ۳۰۔

۹۵۔ " ایسی احمقانہ بات کی وجہ سے ایک بہت بڑے معتزلی کو یہ کہنا پڑا کہ خدا نے کافروں کو نہیں پیدا کیا، کافر انسانی جسم اور کفر دو چیزوں کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور اللہ نے ان کے کفر کو نہیں بلکہ صرف ان کے جسم کو بنایا ہے۔" (ابن حزم، کتاب مذکور، جلد III، ص ۵۴)

۹۶۔ شہرستانی، کتاب مذکور، ص ۳۱۔ (ابن حزم نے معتزلیوں پر اس طرح قرآنی آیات سے کھیل کرنے کے باعث سخت تنقید کی ہے۔ (کتاب مذکور، جلد III ص ۱۴۲) انھوں نے ان "آزاد خیالوں" (FREE THINKERS) پر بھی تنقید کی ہے جو انسانی اعمال کو اسی طرح فطری سمجھتے ہیں جس طرح آگ کی فطرت میں گرمی اور برف کی فطرت میں ٹھنڈک ہے۔ ابن حزم کے خیال میں ایسی بات صرف مُردوں کے لیے تو درست ہو سکتی ہے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ انسان اپنی کوششوں سے اپنے عمل کا خالق ہوتا ہے۔ " حالانکہ ہمارا تجربہ یہ ہے کہ انسان میں اتنی قدرت نہیں ہے کہ وہ اپنے ارادہ کو خود سے عمل میں لا سکے۔ انسانی اعمال سے تو صرف اس کی حرکت اور سکون کا باہمی تضاد ظاہر ہوتا ہے۔ جہاں تک اس کے ارادہ کا تعلق ہے اسے اس پر کوئی قدرت حاصل نہیں ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک صحت مند شخص ایک قبول صورت عورت کی خواہش اپنے میں پاتا ہو لیکن صرف ڈر کی وجہ سے پیش قدمی نہ کرے۔ وہ ٹھنڈی راتوں اور گرم دنوں میں نماز پڑھنے کے بجائے سوتے رہنا پسند کرے، یا رمضان کے دنوں میں کھانا چاہے، یا صدقہ و خیرات کرنے کے بجائے اپنے مال کو بکس میں بند کر کے رکھے رہنا چاہے۔ اس خواہش کے باوجود جب وہ اس کے خلاف کرتا ہے تو گویا وہ اپنے ارادہ کو جبراً دبا دیتا ہے۔" (ابن حزم، کتاب مذکور، جلد III، ص ۵۵)

۹۷۔ ملا محمد باقر مجلسی "حق الیقین" (تہران، ۱۲۴۱ھ) ص ۱ (الف)

۹۸۔ ایضاً ص ۳ (الف) ختم صفحہ کے قریب)

۹۹۔ حضرات شیعہ اس طرح خدا کو "خالق شر" ہونے سے بچا لیتے ہیں۔

۱۰۰۔ نیز ملاحظہ ہو حلّی، "الباب الحادی العشر" ترجمہ W. M. MILLER (لندن، ۱۹۲۸) ص ۴۰ مسلسل۔

۱۰۱۔ "حق الیقین" ص ۶ (الف)

۱۰۲۔ ایضاً، بسلسلہ ذکر بالا

۱۰۳۔ علی اصغر ابن علی اکبر، "عقائد الشیعہ" مترجم E.G. BROWN (دیکھئے براؤن کی کتاب LITERARY HISTORY OF PERSIA جلد IV ص ۳۸۴

۱۰۴۔ ملاحظہ ہو جلال الدین رومی، "مثنوی" مرتبہ NICHOLSON جلد I جزو اول ص ۴۰ ۳۲ اور جزو دوم کا ص ۳۲۱۰

۱۰۵۔ قشیری، "رسالہ" (بلاق ۱۲۸۷ھ) ص ۵۰۔ جلال الدین رومی خدا کی خوبیوں کے قائل ہوتے ہوئے بھی انسان کی گنہگاریت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اگرچہ شر اور خالق کے درمیانی رشتے کے منکر ہیں لیکن مخلوق کے ساتھ شر کی نسبت کو مانتے ہیں۔ (دیکھئے مثنوی، مرتبہ نکلسن جلد I جزو II ص ۳۱۹۶) یہ دیکھتے ہوئے کہ انسان کے اچھے اور برے اعمال خدا ہی کی طرف سے ہوتے ہیں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے بھی خدا کی قدرت کاملہ کا اظہار ہوتا ہے۔ (مثنوی جلد I جزو II ص ۲۹۰۰)

۱۰۶۔ ہجویری، "کشف المحجوب" مرتبہ ZHUKOVSKY (لیننگراڈ، ۱۹۲۶) ص ۲۴۰، مترجم نکلسن (گب سیریز) ص ۱۵۰۔

۱۰۷۔ قشیری، کتاب مذکور

۱۰۸۔ (اینٹی نومین) جماعت جرمنی میں ۱۵۲۵ میں قائم ہوئی تھی۔ اس کا عقیدہ تھا کہ عیسائیوں پر اخلاقی قانون کی پابندی ضروری نہیں ہے۔

۱۰۹۔ ان کا یہ بیان ملاحظہ ہو کہ ان کا کسی مذہب (دین) یا طبقے سے اگرچہ کوئی

تعلق نہیں ہے لیکن انھوں نے مشکل ترین راہ اختیار کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ وہ اپنے ذکر وفکر میں قوانین فقہی سے تجاوز کر گئے۔ (فریدالدین عطار، "تذکرۃ الاولیا" مرتبہ نکلسن جلد II ص ۱۳۸)

۱۱۰- نکلسن، STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM (کیمبرج، ۱۹۲۱) ص ۱۵۸-

۱۱۱- نکلسن، THE MYSTICS OF ISLAM (لندن، ۱۹۱۴) ص ۹۰

۱۱۲- قشیری، "رسالہ" ص ۵۰ ؛ ہجویری، "کشف المحجوب" ص ۴۹۸، ترجمہ نکلسن، ص ۳۸۳-

۱۱۳- قشیری، "رسالہ" ص ۲۲

۱۱۴- فریدالدین عطار، "تذکرہ الاولیا" جلد II ص ۸

۱۱۵- ایضاً ص ۵۵

۱۱۶- جامی، "نفحات الانس" مرتبہ N. LEES ص ۳۴۵

۱۱۷- قشیری، "رسالہ" ص ۸۹

۱۱۸- ایضاً-

۱۱۹- ایضاً-

۱۲۰- قشیری، "رسالہ" صفحات ۶۵ مسلسل

۱۲۱- ایضاً ص ۱۲۱

۱۲۲- ایضاً ص ۱۲۱- نیز سعدی "بوستان" مرتبہ GRAF صفحات ۱۴۲ مسلسل

۱۲۳- قشیری، "رسالہ" ص ۸۵ ؛ نیز "تذکرۃ الاولیا" جلد I ص ۲۷ (ختم صفحہ کے قریب)

۱۲۴- غزالی، "احیاء علوم الدین" (قاہرہ ۱۳۰۲ھ) جلد II ص ۱۴۱

۱۲۵- غزالی، "ایہا الولد" مرتبہ HAMMER-PURGSTALL (VIENNA, 1838) صفحات ۲۱- م

۱۲۶- "احیاء" جلد III ص ۴۸-۴۶

۱۲۷- ایضاً ص ۴۸

۱۲۸۔ ایضاً ص ۵۲

۱۲۹۔ ایضاً ص ۵۴

۱۳۰۔ ایضاً ص ۶۹ ـ ۶۶

۱۳۱۔ ایضاً ص ۹۳ م

۱۳۲۔ ایضاً ص ۱۲۰ ـ ۹۹

۱۳۳۔ ایک دوسرے موقع پر ("احیاء" جلد سوم ص ۳۲۰) مصنف نے یہ کہہ کر خود اپنی تردید کر دی ہے کہ نیت میں انسان کے اپنے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ یہ خود بخود اور بلا سبب پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً جیسے کسی سے محبت ہو جائے یا انسان اپنی بھوک کو مٹائے۔ اس وجہ سے سچ پوچھئے تو یہاں اخلاقیات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

۱۳۴۔ "احیاء" جلد سوم ص ۳۲ م

۱۳۵۔ "احیاء" جلد دوم ص ۶۱ـ۵۹۔ ایک دوسری جگہ (جلد II ص ۱۶۹ م) اس عام اصول کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے کہ کوئی شخص دوسروں کے لیے ایسی کوئی بات نہ چاہے جسے وہ اپنے لیے پسند نہ کرتا ہو۔

۱۳۶۔ "احیاء" جلد II ص ۱۸۱ م

۱۳۷۔ ایضاً ص ۱۸۵

۱۳۸۔ احیاء، جلد II ص ۲۶۹ (م)

۱۳۹۔ حاجی خلیفہ، مرتبہ FLUEGEL جلد ا ص ۲۰۰

140. TRAITÉS INDÉDITS D'ANCIENS PHILOSOPHES ARABES, ED. L. MALOUF, (BEIRUT, 1911), P. 19.

۱۴۱۔ ایضاً ص ۲۰

۱۴۲۔ ایضاً ص ۱۹

۱۴۳۔ ایضاً ص ۱۹

۱۴۴۔ کتاب السیاسۃ، ص ۶

۱۴۵۔ تہذیب الاخلاق (قاہرہ، ۱۲۹۸ ہجری) ص ۶۔

۱۴۶۔ تہذیب الاخلاق ص ۷

۱۴۷۔ ایضاً ص ۹

۱۴۸۔ ایضاً ص ۱۰

۱۴۹۔ ایضاً ص ۱۵۔

۱۵۰۔ از مترجم "رواقی فلسفہ کی بنیاد ۳۰۸ (ق۔م) میں زینو نے اتھینس میں ڈالی تھی اس فلسفہ میں صرف خیر کو مقصد حیات قرار دیا جاتا تھا اور ضبط جذبات کی اور راحت والم کے احساس سے آزاد ہو جانے کی تلقین کی جاتی تھی۔"

۱۵۱۔ تہذیب، ص ۱۹

۱۵۲۔ ایضاً ص ۲۳

۱۵۳۔ ایضاً ص ۲۴

۱۵۴۔ ایضاً ص ۲۵۔ نیز سعدی کی گلستان، باب دوم "متقی پرہیزگار لوگ اپنے تقویٰ کا معاوضہ طلب کرتے ہیں۔"

۱۵۵۔ تہذیب ص ۲۷

۱۵۶۔ ایضاً ص ۳۰

۱۵۷۔ ایضاً ص ۴۵

۱۵۸ ایضاً ص ۵۶

۱۵۹۔ اخلاق ناصری (لکھنؤ، ۱۸۹۱) ص ۲۵

۱۶۰۔ ایضاً ص ۴۴

۱۶۱۔ ایضاً ص ۵۳

۱۶۲۔ قرآن ۱۲/۵۳ ؛ ۷۵/۲ ؛ ۸۹/۲۷ (علی الترتیب)

۱۶۳۔ اخلاق ناصری ص ۶۳۔ (ارسطوئی فلسفہ کی رو سے اس کی مثال اس مکان کی سی ہے جو ابھی بنانے والے کے ذہن میں ہو۔ جب تک اس کا وجود خارج میں نہ ہو گا اس وقت تک تکمیل یا کمال کا حصول نہ ہو گا۔ اور اس وقت تک مکان کی حیثیت ایک مقصد یا تصور کی سی ہو گی۔)

۱۶۴۔ اخلاق ناصری، ص ۸۶ ـ ۸۳

۱۶۵۔ اخلاق ناصری، ص ۹۹

۱۶۶۔ ایضاً ص ۱۹۳ م

167. ARABIAN NIGHTS, P. 308, ED. MACNAGHTEN, II, P. 312.

۱۶۸۔ ایضاً ص ۹۰۹، جلد ۴، ص ۳۹۴۔ ترجمہ برٹن (۱۸۹۴ء) جلد VII ص ۱۴۳

۱۶۹۔ ایضاً ص ۴۱۶؛ ترجمہ برٹن جلد VII ص ۱۶۳ مسلسل

170. O. RESCHER, "STUDIEN ÜBER DEN INHALT VON 1001 NACHT," DER ISLAM, IX, P. 9.

۱۷۱۔ ایضاً ص ۱۹ — ۹؛ اس کے علاوہ ملاحظہ ہو:

W. LANE, THE ARABIAN NIGHTS' ENTERTAINMENT (LONDON, 1841) VOL. I, P. 214 F.

172. ARABIAN NIGHTS, ED. MACNAGHTEN, IV, P. 413, TR., BURTON, VII, P. 161, n. 10.

۱۷۳۔ ابن سعد، جلد I صفحات ۱۱ اور ۹۵

۱۷۴۔ ایضاً۔ جلد V ص ۷۰

۱۷۵۔ مثلاً ابن خلکان میں محدث ابو عبدالرحمان النسائی کے حالات ملاحظہ ہوں جن کے چار بیویاں اور کئی باندیاں تھیں۔

۱۷۶۔ ملاحظہ ہو سبکی کی طبقات شافعیہ (قاہرہ ۱۳۲۴ھ) جلد III ص ۲۱۹۔ یحییٰ ابن عبدالعظیم ابن الجزار کی "فوائد الموائد"، "فوائد دسترخوان"، برٹش میوزیم مخطوطہ اورینٹل ۶۳۸۸ فولیو ۵ الف۔ (اس حوالے کیلیے میں جناب اے۔ ایس فلٹن کا ممنون ہوں)

۱۷۷۔ قرآن ۲۶/۱۶۵۔

۱۷۸۔ O. RESCHER کا مضمون مذکور ص ۱۱

۱۷۹۔ مقدمہ ابن خلدون (مرتبہ QUATREMÈRE) جلد II ص ۲۰۶۔ ترجمہ DE SLANE جلد II ص ۳۰۲) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون

کے خیال میں صرف مالکیوں نے اس جرم کی اہمیت کو محسوس کیا تھا۔ حالانکہ شوافع بھی اسے گناہ کبیرہ میں شمار کرتے ہیں۔ دیکھئے "جامع الجوامع" جلد II ص ۱۳۵ (حاشیہ)

۱۸۰۔ چہار مقالہ (گِب سیریز ۹) ص ۴۳

۱۸۱۔ تذکرۃ الاولیا جلد I ص ۳۶ (مرتبہ نکلسن جلد II ص ۶-۲)

۱۸۲۔ عیون الاخبار (مرتبہ بروکلمان ص ۷)

۱۸۳۔ ایضاً ص ۵

۱۸۴۔ ایضاً ص ۳۹۴

۱۸۵۔ تاریخ جہاں کشا (گِب سیریز ۱۶) جلد I ص ۴۴

186. LOCMANI FABULAE, ED. A. ROEDIGER (HALLE, 1839).

187. A. VON KREMER, "DIE PHILOSOPHISCHE GEDICHTE DES ABU 'L-'ALĀ", SITZUNGSBERICHTE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU WIEN (PHIL.-HIST. KL.) CXVII, P. 27.

۱۸۸۔ آر۔ اے۔ نکلسن STUDIES IN ISLAMIC POETRY ص ۱۹۰ نمبر ۳۰

۱۸۹۔ ایضاً ص ۱۹۶ نمبر ۳۰۹

۱۹۰۔ ایضاً ص ۱۹۸، نمبر ۳۱۲

۱۹۱۔ فان کریمر، "مضمون مذکور" ص ۳۳

۱۹۲۔ نکلسن، "کتاب مذکور"۔ ص ۱۴۲، ۱۹۷

۱۹۳۔ ایضاً ص ۱۵۳، نوٹ ۱ ؛ ص ۱۹۸ نمبر ۳۱۳ ؛ فان کریمر، "مضمون مذکور" ص ۲۷۔

۱۹۴۔ فان کریمر، ص ۳۰ ؛ نکلسن، "کتاب مذکور"۔ ص ۱۷۸ نمبر ۳۱۱

۱۹۵۔ فان کریمر، "مضمون مذکور"۔ ص ۳۴

۱۹۶۔ نکلسن، "کتاب مذکور"۔ ص ۱۳۹

۱۹۷۔ فان کریمر، "مضمون مذکور"، ص ۳۴۔

۱۹۸۔ فان کریمر۔ Z.D.M.G. جلد XXXVIII شمارہ XXII ص ۵۱۵

۱۹۹۔ نکلسن، کتاب مذکور ص ۱۳۷۔۱۳۴۔

۲۰۰۔ لطائف (کاویانی ایڈیشن، برلن، ۱۳۴۳ھ) ص ۱۴

۲۰۱۔ ایضاً۔ ص ۲۰

۲۰۲۔ ایضاً۔ ص ۲۶

۲۰۳ قرآن۔ ۱۹/۵۷

۲۰۴۔ لطائف، ص ۲۲ مسلسل

۲۰۵۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مسلم ممالک میں درد اور جسمانی تکالیف کو دور کرنے والے سائنسی طریقے ابھی تک زیادہ عام نہیں ہوئے ہیں۔ (گویا مصنف یہ کہنا چاہتا ہے کہ مسلم ممالک میں افیم وغیرہ کا استعمال بطور دوا کے بھی ہو سکتا ہے۔ مترجم)

باب ۶

۱۔ قرآن ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۵/۵ وغیرہ۔

2. PALESTINE EXPLORATION FUND, QUARTERLY STATEMENT, JAN. 1879, P. 38

3. J. L. BURCKHARDT, NOTES ON THE BEDOUINS AND WAHABYS (LONDON, 1831) I, 120-2. A. MUSIL, ARABIA PETRAEA (VIENNA, 1908) III, 209, 337 F., 346, 365.

۴۔ قرآن ۹۴/۴ مسلسل

5. BURCKHARDT, OP. CIT., I, 325; A. H. LAYARD, NINEVEH AND BABYLON (LONDON, 1835) P. 296. MUSIL, OP. CIT., III, 347.

بعض قبائل میں چوری کو بہر صورت بہت برا سمجھا جاتا ہے اور اس کی عام طور سے مذمت کی جاتی ہے۔ دیکھئے:

J. W. CROWFOOT, "CUSTOMS OF THE RUBĀTAB," SUDAN NOTES, I, 121.

6. C. L. TUPPER, PUNJAB CUSTOMARY LAW, 1881. II, 122.

(ایسے مواقع پر مسلمانوں کا یہ جواب ہوتا ہے کہ نکاح سے قبل یہ عورتیں کلمہ پڑھ لیتی ہیں اس لیے اصولاً ان کا شمار مسلمانوں میں ہوتا ہے)

۷۔ ایضاً جلد II ص ۱۹۵

8. H. H. RISLEY, PEOPLE OF INDIA, 1915, P. 214.

مراکش میں بھی مقامی اسباب کی بنا پر نکاح بیوگاں کا رواج بہت کم ہے۔

۹۔ پیٹرز، کتاب مذکور، جلد II صفحہ ۱۲۴، ۱۳۰

10. JAN PRINS, "ADATLAW AND MUSLIM RELIGIOUS LAW IN MODERN INDONESIA", DIE WELT DES ISLAM, n.s. I (1951), 283.

۱۱۔ پیٹرز، کتاب مذکور، جلد II ص ۱۲۵ ۔ شمالی ملابار کے موپلا بھی وراثت کے معاملے میں مرُمّاکتھایم (MARRUMMAKATHAYAM) رواج پر عمل کرتے ہیں جس کی رو سے صرف ماں کی طرف سے جائداد میں حصہ مل سکتا ہے ملاحظہ ہو CENSUS OF INDIA کی رپورٹ ۱۹۱۱ء جلد XII ص ۱۷۱۔
(اضافہ از مترجم: مذکورہ بالا رواج اور موپلا مسلمانوں کی موجودہ زندگی کا مطالعہ کرنے کے لیے ملاحظہ ہو رولینڈ ملر کی کتاب
MAPILLA MUSLIMS OF KERALA (BOMBAY, 1976)

12. SNOUCK HURGRONJE, THE ACHEHNESE (LONDON, 1906) II, 316. MOUBRAY, MATRIARCHY IN THE MALAY PENINSULA, 1931.

13. E. N. TAYLOR, "THE CUSTOMARY LAW OF REMBAU," IN JOURNAL OF THE MALAYAN BRANCH, ROYAL ASIATIC SOCIETY (1929) P. 16, 26.

14. F. R. RODD, THE PEOPLE OF THE VEIL, P. 148.

15. BERTRAM THOMAS, ARABIA FELIX (LONDON, 1932) I: 56.

۱۶۔ پیٹرز، کتاب مذکور، جلد IV ص ۵۹

۱۷۔ ایضاً صفحات ۱۳۷، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۲۱ وغیرہ

۱۸۔ ایضاً، جلد II ص ۱۴۲

19. T. Canaan, "Unwritten Laws Affecting the Arab Women of Palestine," Journal of the Palestine Oriental Society, XI (1913), 194.

20. J. W. Crowfood, Sudan Notes, vol. I, P. 121.

۲۱۔ پٹرز، کتاب مذکور، ج II ص ۱۴۱

22. Hurgronje, Mekka, (Leyden, 1888), II, P. 156.

۲۳۔ ابن اثیر (حالات ۴۴۴ھ)

24. R. Smith, Kinship and Marriage, P. 139.

25. Census of India (1911) Report IV, P. 104. (Sir Denys Bray)

26. Census of India (1901) Report XVI, P. 104. (Sir R. Burn)

مزید حوالوں کے لیے ہندوستانی مردم شماری کی دوسری رپورٹیں دیکھیے۔

Sir Denys Bray نے لکھا ہے کہ جائز اور ناجائز کی فہرست ہندوستان کے تمام مسلم علاقوں پر یکساں طور سے نافذ کی جاسکتی کیونکہ (مثلاً) صوبہ سرحد کے پٹھان یوپی کے دوسرے مسلمانوں سے بالکل مختلف ہیں۔

۲۷۔ حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو گولڈزیہر کی کتاب Zahiriten ص ۲۰۴

۲۸۔ ایضاً ص ۲۰۵

29. H. J. Philby, The Heart of Arabia (London, 1922) Vol. I, P. 26.

30. مزید ملاحظہ ہو A. Kennett, Bedouin Justice, P. 36.

۳۱۔ اسلامی سن میں ۱۲ قمری مہینے ہوتے ہیں۔
[جو شمسی مہینوں کے برخلاف موسم کے پابند نہیں ہوتے۔ مترجم]۔

۳۲۔ ملاحظہ ہو اسی کتاب کا چوتھا باب' بیان زکوٰۃ۔

۳۳۔ شیرازی' تنبیہ' صفحات ۵۰ مسلسل۔

۳۴۔ فقہ شافعی کی رو سے کسی دوسرے شخص سے حج بدل بھی کرایا جا سکتا ہے لیکن اس سلسلے کے اخراجات اسے اٹھانے ضروری ہوں گے جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہو۔ (شیرازی' کتاب مذکور' ص ۶۰)

۳۵۔ گولڈ زیہر MUHAMMEDANISCHE STUDIEN جلد II ص ۳۱۴۔

36. BERTRAM THOMAS, "AMONG SOME UNKNOWN TRIBES OF SOUTH ARABIA," JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE, LIX (1920), 104.

37. CENSUS OF INDIA (1911) REPORT, IV, 59.

۳۸۔ قرآن ۵/۴ : ۱۱۴/۱۴ : ۱۴۸/۲

۳۹۔ قرآن ۲۱۶/۲ : ۴۶/۴ : ۹۲/۵۔ از روئے فقہ ہر قسم کے نشہ آور مشروب پر سزائیں مقرر ہیں۔ ملاحظہ ہو' شیرازی' کتاب مذکور' ص ۳۱۰

40. E. W. LANE THE ARABIAN NIGHTS' ENTERTAINMENT LONDON, (1841), I, 214, 242.

۴۱۔ دیکھئے دیوان حافظ' جلد I ص ۲۰۰ مرتبہ
"کیا فرق پڑے گا اگر ہم دونوں دو ایک جام چڑھا لیں۔ شراب تمہارا تو نہیں، انگور کا خون ہے۔ یہ ایسی غلطی نہیں جس سے کچھ نقصان پہنچتا ہے۔ اور اگر غلطی ہو بھی، تو کیا ہوا۔ غلطیوں سے مبرا آدمی تمہیں ملے گا کہاں!"

۴۲- ملاحظہ ہو شیرازی، تنبیہ، ص ۳

۴۳- خلیل ابن اسحاق، مختصر، ترجمہ GUIDI (ملان ۱۹۱۹) جلد I ص ۳۲۹۔
زیدی بھی اسی طرح ختنہ کو صرف مسنون کہتے ہیں اور طہارت کی دوسری مسنون باتوں میں اس کا شمار کرتے ہیں۔ (دیکھئے زید بن علی، مجموع، مرتبہ E.GRIFFINI ملان ۱۹۱۹، ص ۲۹۸)

۴۴- طبری، جلد II، ص ۱۳۵۴۔

45. F. W. HASLUCK, CHRISTIANITY AND ISLAM UNDER THE SULTANS (OXFORD, 1929) I, 130, 143, 152.

46. CENSUS OF INDIA (1911) REPORT, VII, 59.

47. G. D'OLLONE, RECHERCHES SUR LES MUSULMANS CHINOIS (PARIS, 1911), P. 9.

48. G. ROHLFS, ADVENTURES IN MOROCCO (LONDON, 1874) P. 75.

۴۹ بخاری، الجامع الصحیح، ۷۷:۹۲ ؛ ۷۹:۵۱

50. R. SMITH, KINSHIP (LONDON, 1903) P. 76. A. MUSIL, ARABIA PETRAEA (WIEN, 1908) III, 219. CENSUS OF INDIA (1911) REPORT, IV, 61. J. S. TRIMINGHAM, ISLAM IN THE SUDAN (OXFORD, 1949).

51. مزید ملاحظہ ہو S. HURGRONJE, "KUSEJR 'AMRA UND DES BILDERVERBOT", Z. D. M. G., LXI (1907), 186. LAMMENS, JOURNAL ASIATIQUE, XI^e SERIES, VI (1915) 239-79.

۵۲- سرٹی، ڈبلیو، آرنلڈ PAINTING IN ISLAM (آکسفورڈ، ۱۹۲۸ ص ۱۵۹)
کے مطابق اسلام میں تصویر کشی کی ممانعت کا باعث نومسلم یہودی تھے۔

۵۳- بخاری، الجامع الصحیح، کتاب اللباس مرتبہ KREHL جلد ۴، ص ۱۰۴،

باب ۷۷، حدیث نمبر ۸۸
[نوٹ ازمترجم۔ اس موضوع پر اردو میں ملاحظہ ہو قرضاوی کی عربی کتاب کا اردو ترجمہ "حلال وحرام" بمبئی ۱۹۷۸ ؛ نیز (راسخ العقیدگی کے خلاف نقطہ نظر رکھنے والی) عطاء اللہ پالوی کی کتاب " حلال وحرام" مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۶۰۔]

۵۴۔ مصور سے مراد یہاں "بت گر" ہے۔

۵۵۔ ملاحظہ ہو بخاری، مرتبہ KREHL جلد ۲، ص ۴۱، کتاب البیوع "جو شخص تصویر بنائے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس سے کہے گا کہ وہ اپنی بنائی ہوئی تصویروں میں جان ڈالے لیکن اس حکم کو پورا کرنا اس کے بس میں نہ ہوگا"

۵۶۔ (FRESCO قلم سے آبی رنگوں میں دیواروں اور چھتوں پر استر کاری کے خشک ہونے سے پہلے تصویر کشی کا ایک خاص طریقہ ہے۔ ازمترجم۔)

۵۷۔ شیرازی، تنبیہ، ص ۲۰۶

۵۸۔ R. GOTTHEIL نے اس موضوع پر ایک مقالہ لائیڈن میں کانگریس آف اورینٹلسٹ کے سامنے ۱۹۳۱ میں پیش کیا تھا۔

59. REVUE DES ETUDES ISLAMIQUES (1931) P. 21.

۶۰۔ "SAMARITAN" اس فرقہ کے سلسلے میں کتابیاتی معلومات کے لیے دیکھیے چارلس جے آڈمس کی مرتبہ کتاب ...ADER'S GUIDE TO THE GREAT RELIGIONS ص ۲۲۰۔ ازمترجم۔

۶۱۔ "KARAITE" یہودیوں کے اس فرقہ کا ہے جو روایات کا قائل نہیں ہے اور توریت کی تفسیر لفظی معنوں کے لحاظ سے کرتا ہے۔ مزید کتابیاتی معلومات کے لیے دیکھیے چارلس آڈمس، کتاب مذکور، ص ۲۲۰۔

۶۲۔ شعرانی، میزان، ترجمہ ص ۳۲۔

۶۳۔ شیرازی، تنبیہ، صفحات، ۲۸۷ (م)

۶۴۔ ایضاً ص ۲۲۸

۶۵۔ ایضاً ص ۲۹۵

۶۶۔ ایضاً ص ۹۴ (مصنف کی یہ استثنائی مثال درست نہیں ہے کیونکہ متن میں مذکورہ ممنوع اشیا وہ ہیں جو از روئے شرع بذاتہ ممنوع ہیں جبکہ کسی قسم کے لباس کو شرع نے نجس نہیں قرار دیا۔ اس لیے اس کی فروخت کو صرف اس بنا پر منع نہیں کیا جا سکتا کہ کسی کپڑے میں الگ سے نجاست لگ گئی ہے جسے دور کیا جا سکتا ہے۔ از مترجم)

۶۷۔ شیرازی، ص ۹۷

۶۸۔ ایضاً ص ۹۴

۶۹۔ ایضاً ص ۹۵

۷۰۔ ایضاً ص ۹۳

۷۱۔ ایضاً ص ۹۴

۷۲ ایضاً

۷۳۔ ایضاً ص ۹۵

۷۴۔ ایضاً ص ۹۵

۷۵۔ ایضاً ص ۹۷

۷۶۔ ایضاً ص ۷۷

۷۷۔ ایضاً ص ۱۰۴

۷۸۔ قرآن ۲/۲۷۶ : ۴/۱۵۹ : ۳۰/۳۸

۷۹ شیرازی، تنبیہ، ص ۹۸ : بیضاوی، تفسیر قرآن ۲/۲۷۶

۸۰۔ گولڈ زیہر، ZAHIRITEN ص ۴۱۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام سے پہلے بھی اس قسم کی ممانعت تھی کیونکہ اس وقت بھی قرض کی ادائگی کی تاریخ کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں بدعنوانیاں ہوتی تھیں تاکہ مقروض

سے زیادہ رقم وصول ہو سکے۔

۸۱۔ ایم۔ ایل۔ ڈارلنگ RUSTICUS LOQUITUR آکسفورڈ ۱۹۳۰ء ص ۳۶۸۔

۸۲۔ ایضاً ص ۳۶۸۔ اس سلسلے میں "اسلامک ریویو" (لندن، اگست ۱۹۵۳ء) میں شائع شدہ ایک اشتہار کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا: "ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ صنعتوں میں روپیہ لگائے۔ آپ اپنا روپیہ پان اسلامک .... کمپنی لمیٹڈ کے حصص خریدنے میں لگائیے۔ اس سے آپ قوم کی خدمت کریں گے اور منافع ("DIVIDEND") بھی حاصل کریں گے۔"

83. E. SACHAU, MUHAMMEDANISCHES RECHT P. 281.

84. THE TIMES, 17 NOVEMBER, 1931.

۸۵۔ ملاحظہ ہو THE MEJELLE (حنفی فقہ کی کتاب) انگریزی ترجمہ C. R. TYSER وغیرہ۔ (نکوسیا، قبرص، ۱۹۰۱) ص ۲۶۔ (از مترجم: "مجلّہ" کے اردو ترجمے کے لیے دیکھیے "مجلّۃ الاحکام" از عبدالقدوس ہاشمی، کراچی ۱۹۶۶)

۸۶۔ SACHAU (سخاؤ) کتاب مذکور ص ۲۷۹، نوٹ نمبر ۱ اور ص ۲۰۹ نوٹ نمبر ۱

(از مترجم) فقہی اصطلاح میں اسے "خیار" کہا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اردو "مجلّہ" باب ۶، ص ۷۰)

۸۷۔ شیرازی، تنبیہ صفحات ۱۰۹–۱۰۷

۸۸۔ سخاؤ، "مجلّہ" ص ۵۳ (اردو "مجلّہ" ص ۶۵)

۸۹۔ سی، ہملٹن، (انگریزی ترجمہ) "ہدایہ" مرتبہ لندن ۱۸۷۰، ص ۴۹۶۔

۹۰۔ (مثلاً اردو مجلّۃ الاحکام دیکھیے۔ از مترجم۔

۹۱۔ شیرازی، تنبیہ، ص ۲۳۹

92. BERTRAM THOMAS, "AMONG SOME UNKNOWN TRIBES OF SOUTH ARABIA", J. R. A. I. LIX, (1929) 104. KENNETT, BEDOUINE JUSTICE (CAMBRIDGE, 1925) P. 41.

۹۳۔ اس قسم کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں مثلاً ملاحظہ ہو گولڈزیہر کی کتاب MUHAMMEDANISCHE STUDIEN جلد ۲ ص ۲۷۵۔

۹۴۔ غزالی، "احیاء" (قاہرہ، ۱۲۸۲ھ) جلد I ص ۶

۹۵۔ ماوردی، "کتاب آداب الدنیا والدین" (استنبول، ۱۲۹۹ھ) ص ۹۹، نیز "تاج العروس" لفظ وَزَعَ

۹۶۔ حد یہ ہے کہ ابن خلدون ایسے فلسفی شخص نے بھی سیکولر (عصری) قوانین کے جواز سے انکار کر دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ قوانین صرف دنیا سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس شریعت کے قوانین دین اور دنیا دونوں میں انسانوں کی بھلائی کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ دیکھیئے "مقدمہ ابن خلدون" مرتبہ QUATREMÈRE جلد I ص ۳۴۲۔

۹۷۔ COSTITUTIONES POLITICAE مرتبہ ENGER ص ۵

۹۸۔ غزالی، اقتصاد فی الاعتقاد (قاہرہ، ۱۳۲۷ھ) ص ۹۸

۹۹۔ القرافی کی کتاب کا عنوان بہت ہی معنی خیز ہے "فتاوی اور حکومتی قوانین کے درمیان اختلاف کی صورت میں فیصلہ"

۱۰۰۔ "کتاب الاستقصاء" (قاہرہ، ۱۳۰۴ھ) جلد ۴، ص ۲۹۷

۱۰۱۔ ایضاً ص ۲۹۶ (م)

۱۰۲۔ تعریفات، مرتبہ FLUEGEL (لائپزگ، ۱۸۴۵) ص ۱۵۴

۱۰۳۔ مقریزی، خطط، جلد II ص ۲۲۰

۱۰۴۔ R. DAVID B. ABI ZIMRA (حوالہ کے لیے دیکھیئے گولڈزیہر، ZAHIRITEN ص ۲۰۵)

105. ELLIOT AND DOWSON, HISTORY OF INDIA, III, P. 183.

۱۰۶۔ بابرنامہ، مرتبہ A. BEVERIDGE (گب سیریز نمبرا) ص ۱۲۴ ب (ترجمہ ص ۱۹۴)

107. TUPPER, PUNJAB CUSTOMARY LAW (CALCUTTA, 1881) I, 161.

۱۰۸۔ بیہقی، تاریخ مسعودی مرتبہ W.H. MORELEY ص ۲۹۵

۱۰۹۔ ایضاً ص ۲۹۔ نیز سیاست نامہ، باب ۳

۱۱۰۔ بیہقی، کتاب مذکور، ص ۵۳۵

۱۱۱۔ ایضاً ص ۲۳۱

۱۱۲۔ بعض مواقع پر قاضی کو نفاذ شریعت کا حکم دیا جاتا تھا۔ مثلاً خلیفہ الظاہر نے اصلاح کے جوش میں قاضی بغداد کو حکم دیا تھا کہ جو لوگ ضبط شدہ جائداد کی ملکیت کا ثبوت پیش کر سکیں انھیں جائداد واپس دلادی جائے (ابن اثیر، حالات ۶۲۲ھ، جلد ۱۲، ص ۲۸۸)

113. EARLY VOYAGES AND TRAVELLS TO RUSSIA AND PERSIA, BY ANTHONY JENKINSON AND OTHER ENGLISHMEN (HAKLUYT SOCIETY, 1886), II, 436

114. VOYAGES DU CHEVALIER CHARDIN EN PERSE, ED. L. LANGLÈS (PARIS, 1811), VI, 70–76.

115. A. OLEARIUS, VOYAGES AND TRAVELS, TR. J. DAVIES (LONDON, 1669) P. 273, 275

116. DON JUAN OF PERSIA, TR. G. LE STRANGE (LONDON, 1926) P. 46.

117. R. DU MANS, ESTAT DE LA PERSE EN 1660, ED. SCHEFER (PARIS, 1890), P. 172.

جان فریر JOHN FRYER جس نے شاہ سلیمان (۱۶۶۶-۹۴) کے دربار میں حاضری دی تھی، لکھتا ہے "قاضی کے دائرہ اختیار میں ہر قسم کے معاہدات اور انتقال جائداد نیز ہبہ وغیرہ کے مسائل آتے تھے۔ ان کاموں کے لیے اس کی عدالت کے دروازہ پر کتابت شدہ درخواستیں فروخت کے لیے

موجود رہتی تھیں۔ ان درخواستوں میں صرف زید، عمرو وغیرہ متعینہ فریقین
کے نام بھرنے ہوتے تھے۔ مقدمہ کے وقت قاضی کی طرف سے آواز لگائی
جاتی تھی " زید، کیا تم حاضر ہو"۔ وہ سامنے آکر کہتا تھا " موجود ہوں"۔ اس
کے بعد کاروائی شروع ہوتی تھی اور زید سے پوچھا جاتا، کیا تم اس
مکان، باغ یا کھیت کو اپنی مرضی سے عمرو کے ہاتھ فروخت کر رہے ہو؟"
وہ کہتا، " ہاں"۔ سوال ہوتا " قیمت تم دونوں کے درمیان طے ہو چکی ہے"۔
جواب ملتا " ہاں"۔ عدالت پوچھتی " تمھارے گواہ کہاں ہیں"۔ زید گواہوں
کو سامنے کر دیتا۔ قاضی ان سے سوال کرتا " تم لوگوں کو معلوم ہے کہ یہ
جائداد زید کی ہے"۔ وہ لوگ کہتے " بچے بچے کو معلوم ہے"۔ اس سوال جواب
کے بعد قاضی بآواز بلند پوچھتا " کسی کو اس پر اعتراض تو نہیں ہے"۔ سب
مل کر جواب دیتے " کسی کو اعتراض نہیں ہے"۔ اس کاروائی کے بعد
قاضی اپنے نام کی مہر دستاویز پر ایسی جگہ لگاتا جہاں جعل سازی کا امکان
ہو سکتا تھا"۔ دیکھیے۔ JOHN FRYER'S EAST INDIA AND PERSIA

(HAKLUYT SOCIETY, 1915) III, 108.

118. VOYAGES AND TRAVELS, P. 208.

119. JOHN FRYER, OP. CIT., III, P. 105

120 POLAK, PERSIEN, I, 328. CURZON, PERSIA, I, P. 45.

C.J. WILLS, PERSIA AS IT IS, ch. V AND VI

121. ORIENTE MODERNO (ROME) OCTOBER, 1931, P. 494.

۱۲۲۔ کبھی اسے " نظام نامہ" بھی کہتے تھے۔ دیکھیے " قانون نامہ سلطان فی
احوال احتساب" (کذا) کیمبرج یونیورسٹی مخطوط Dd. II, 20: 4, F. 134 B.

123. M. D'OHSSON, TABLEAU GÉNÉRAL, I, P. XXIII,

"DISCOURSE PRÉLIMINAIRE."

۱۲۴۔ وان ہیمر VON HAMMER نے اس کا ترجمہ STAATSVERFASSUNG
جلد I ص ۸۷ پر دیا ہے۔

125. HANS DERNSCHWAM'S TAGEBUCH EINER REISE NACH KONSTANTINOPEL, 1553-55, ED. FARNZ BABINGER, P.260

D'OHSSON (کتاب مذکور جلد ۷، ص ۳۲۰) نے جبریہ تبدیل مذہب کو غلط بتایا ہے۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ صدر اعظم (وزیر اعظم) اور بعض دوسرے اہم وزرار" جاں نثاروں" میں سے مقرر کیے جاتے تھے۔

۱۲۶۔ مراد چہارم کے زمانہ میں ۱۶۳۷ کے قریب فوجی بھرتی کا یہ طریقہ ختم کر دیا گیا۔

127. BABINGER, MITTEILUNGEN d. OSMANISCHEN GESCHICHTE, I, P. 13.

۱۲۸۔ اس کے لیے "قانون موافق شرع شریف" کی اصطلاح رائج تھی۔ دیکھئے برٹش میوزیم مخطوطہ (ADD. 7834, FOL., I)

۱۲۹۔ CODE CIVIL TURC قانون نمبر ۷۴۳ مجریہ ۱۷ فروری ۱۹۲۶۔ نیا سول کوڈ (ضابطہ دیوانی ۱۷ اکتوبر ۱۹۲۶ کو اور نیا پینل کوڈ (ضابطہ فوجداری) ۲۱ اگست ۱۹۲۹ کو وجود میں آیا۔ ایسا نیا نے پرانے عثمانی قانون کے بجائے اٹلی کے کوڈ پر مبنی نیا ضابطہ فوجداری یکم جنوری ۱۹۲۸ کو اختیار کیا۔

باب ۷

۱- ابن خلدون، "مقدمہ" ترجمہ DE SLANE جلد I، ص ۲۸۹

۲- ایضاً ص ۲۷۶ اس صدی میں عرب قبائل کے سیاسی نظام کے بارے میں دیکھئے۔

LADY A. BLUNT, BEDOUINS OF THE EUPHRATES (V. II, 229)

3. ابن ہشام, Ed. WUESTENFELD, PP. 341-44.

(نیز دیکھئے۔ محمد حمید اللہ، "عہد نبوی میں نظام حکمرانی"، جلد اول، حیدر آباد ص ۴۷ مسلسل)

(ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے " امت " کا مطلب " سیاسی وحدت " بتایا ہے۔ دیکھئے کتاب مذکور بالا۔ از مترجم)

۴- یہ کوئی نئی بات نہ تھی۔ قدیم اسرائیلی بھی اسی قسم کی ایک امت تھے اور رومن قانون میں بھی " دین " (IUS SACRUM) کو " دنیا " (IUS PUBLICUM) کا ایک حصہ کہا گیا تھا۔ نیز شہنشاہ پجاریوں کی مجلس کا افسر اعلیٰ (PONTIFEX MAXIMUS) ہوا کرتا تھا۔

۵- ابن قتیبہ، " عیون الاخبار" مرتبہ بروکلمان (برلن اور اسٹاسبرگ ۸-۱۹۰۰) ص ۲۸

۶۔ قرآن ۹۲|۴

۷۔ صحیح بخاری مرتبہ KREHL جلد III ص ۲۲۷ (کتاب تفسیر القرآن ص ۱۱)

۸۔ قرآن ۴۰|۳۲

۹۔ طبری جلد I ص ۱۸۱۶

۱۰۔ ایضاً جلد I ص ۱۸۱۹۔ (بیعت کا طریقہ یہ تھا کہ دو اشخاص ایک دوسرے کے ہاتھ کو اپنے ہاتھ میں لے کر کسی بات کا وعدہ کرتے تھے۔ عرب میں سودا پختہ کرنے کی یہ علامت تھی جس نے بعد میں "حلف وفاداری" کی جگہ لے لی۔ آنحضرت صلعم جب کسی کو مسلمان کرتے تو اسی طرح اس کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر اس سے ایمان کا اقرار کراتے تھے۔ دیکھئے قرآن ۱۲|۹۰ اور ابن ہشام ص ۲۹۶۔

۱۱۔ طبری، جلد I ص ۱۸۱۱

۱۲۔ نماز کی امامت دراصل خلیفہ کا حق سمجھا جاتا ہے۔ (شافعی، کتاب الام، مطبوعہ بلاق ۱۳۲۱، جلد I ص ۱۳۹)

۱۳۔ طبری، جلد I ص ۲۱۳۷۔

۱۴۔ ایضاً ص ۲۹۴۲

۱۵۔ دیکھئے، اے۔ فان کریمر HERRSCHENDEN IDEEN DES ISLAM (لیپزگ، ۱۸۹۸) ص ۳۵۹۔

۱۶۔ ابن قتیبہ، عیون الاخبار، ص ۲۲۔

۱۷۔ طبری جلد II ص ۱۷۶

۱۸۔ یعنی حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد

۱۹۔ طبری جلد II ص ۱۱۷۔

۲۰۔ ابن الاثیر جلد IV ص ۴۱۰

۲۱۔ ایضاً، حالات سن ۱۸۲ھ۔ رشید کے اوپر تبصرہ۔

۲۲۔ ابن الاثیر، جلد VIII ص ۲۱۳ (حالات ۳۲۳ھ)

۲۳۔ ایضاً جلد VIII ص ۳۳۹۔

۲۴۔ ابن الاثیر، جلد IX ص ۵۵۔

۲۵۔ طبری، جلد II ص ۱۱۷۷۔

۲۶۔ مرتبہ M. ENGER (بون، ۱۸۵۳)

27. الافوۃ دیکھیے۔ NÖLDEKE, DELECTUS VETERUM CARMINUM ARABICORUM (BERLIN, 1890) P. 4.

۲۸۔ قرآن ۶۲|۲

۲۹۔ امام کا تقرر امت مسلمہ پر واجب ہے۔ دیکھیے ابن خلدون، مقدمہ ترجمہ de SLANE جلد I ص ۳۸۸۔

۳۰۔ ماوردی ص ۳

۳۱۔ مقدمہ ابن خلدون، ترجمہ de SLANE جلد I ص ۳۹۵

۳۲۔ مقدمہ، جلد I ص ۲۹۲؛ ماوردی ۲۵

۳۳۔ ماوردی، ص ۵

۳۴۔ سب کے سب مصنفین اس خیال سے متفق نہیں۔ مثلاً شیرازی کے بقول (تنبیہ ص ۳۱۱) امام کا انتخاب تمام امت پر واجب ہے، اس لیے اگر صرف ایک ہی شخص امام بنائے جانے کے قابل موجود ہو تو اسے اس منصب کو ضرور قبول کرنا چاہیے۔ اگر وہ انکار کرے گا تو اسے عہدہ قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائے گا۔

۳۵۔ جس زمانے میں ماوردی نے اپنی کتاب لکھی تھی اس وقت درحقیقت عالم اسلام میں تین خلیفہ موجود تھے۔ بغداد میں عباسی خلیفہ تھا، مصر اور شام میں فاطمیوں کا اقتدار تھا اور اسپین میں اموی خلافت قائم تھی۔ ابن خلدون (ترجمہ مقدمہ، جلد I ص ۳۹۱) کا خیال ہے کہ بیک وقت دو خلیفہ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ دونوں ایک ہی ملک میں نہ ہوں اور ان کے ملک کی سرحدیں ایک دوسرے کے ملک سے ملتی نہ ہوں۔ دونوں کے درمیان اتنا فاصلہ ضرور ہونا چاہیے کہ ان میں اقتدار کا تصادم نہ ہو سکے۔ اس خیال کی موافقت میں کہ دو اشخاص کو بیک وقت امام نہیں ہونا چاہیے ابن خلدون صحیح مسلم

کی ایک روایت جو "امارت" سے متعلق ہے پیش کرتے ہیں۔ اندلس اور شمالی افریقہ کے علماء خاص طور سے ایک سے زیادہ خلیفہ کی موجودگی کے جواز کے قائل تھے۔

۳۶۔ ماوردی صفحات ۶ اور ۱۲،

۳۷۔ یعنی ۱۲ اماموں کے ماننے والے

۳۸۔ سات اماموں کے ماننے والے۔

۱۹۔ شہرستانی، کتاب الیلاد مرتبہ CURETON ص ۲۔ نیز ابن خلدون، ترجمہ de SLANE جلد I ص ۲۰۴، مرتبہ QUATREMÈRE جلد I ص ۲۵۵۔

۴۰۔ ابن خلدون۔ مرتبہ QUATREMÈRE جلد I ص ۲۵۷، ترجمہ DE SLANE جلد I ص ۴۰۲

۴۱۔ مدعیان مہدویت جو وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتے رہے ہیں دراصل بارھویں امامت کے اعزاز کے دعویدار ہوتے تھے۔

۴۲۔ ابن خلدون، مقدمہ جلد I ص ۳۵۹۔

۴۳۔ ان دو اماموں میں سے ایک جو بغداد کے نزدیک کاظمین میں مدفون ہیں۔

۴۴۔ حشاشین (ASSASSINS) کا تعلق اسی طبقہ سے تھا جنھوں نے صلیبی جنگوں کے زمانے میں پورے یورپ میں ہنگامہ پھیلا رکھا تھا۔

45. B. LEWIS, THE ORIGINS OF ISMA'ILISM (CAMBRIDGE, 1940)

۴۶ مقدمہ ابن خلدون، مرتبہ کترمیر، جلد I، ص ۳۵۷

47. D. B. MACDONALD, DEVELOPMENT OF MUSLIM THEOLOGY..... THEORY (NEW YORK, 1926) 23.

۴۸۔ فردوسی، "شاہ نامہ" (دین اور شاہی کے موضوع پر) مرتبہ TURNER MACAN جلد III ص ۱۴۱۲؛ نیز ابن قتیبہ، عیون الاخبار ص ۳۰۔

۴۹۔ بعد کے زمانے کے مذہبی لوگ خاندانی حکومت کو "سنت کسریٰ و قیصر" یعنی کافرانہ سلطنتوں کا طریقہ کہتے ہیں۔

۵۰۔ جب ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں منتصر تخت خلافت پر بیٹھا تو ایک شخص حسین بن ضحاک نے اسے حسب ذیل الفاظ میں مبارک باد پیش کی "امیرالمومنین آپ کی خلافت پر ہدیہ تبریک پیش کرتا ہوں۔ یہ فیصلہ امت محمدیہ کی رضامندی سے کیا گیا ہے" (اغانی جلد VIII ص ۱۷۷) نیز گولڈزیہر کی کتاب MUHAMMEDANISCHE STUDIEN کی دوسری جلد صفحات ۹۸ اور مابعد

۵۱۔ ایک وقت ایسا بھی آگیا تھا کہ عباسیوں میں سے بھی صرف ایک خاص خاندان کے لوگ ہی شرائط خلافت کو پوری کرتے تھے۔ کیونکہ قادر کے اہل خاندان کے علاوہ بقیہ عباسی لوگ عوام سے اس طرح گھل مل گئے تھے کہ عوام انھیں اپنا خلیفہ تصور نہیں کر سکتے تھے۔ (ابن الاثیر جلد X ص ۶۵ حالات ۴۶۷ھ)

۵۲۔ اقتصاد فی الاعتقاد (قاہرہ، ۱۳۲۷ھ) ص ۹۸۔ مزید گولڈزیہر، کتاب مذکور، جلد II ص ۹۴۔

۵۳۔ اقتصاد فی الاعتقاد ص ۹۷

۵۴۔ ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۵۔ مقابلہ کیجئے ابن قتیبہ عیون الاخبار، ص ۱۹ "اگر خلیفہ منصف اور ٹھیک ہے تو اسے اجر ملے گا اور تمھیں بھی انعام ملے گا، اگر وہ ظالم ہے تو اس کا گناہ اس کے سر ہوگا اور تمھیں اپنے فرائض کو پورا کرنے میں صبر سے کام لینا چاہیے۔"

۵۵۔ غیر مسلم حکومت میں عام طور سے خلیفہ کا نام خطبوں میں نہیں لیا جاتا۔

۵۶۔ طبری، جلد III ص ۱۰۶۴

۵۷۔ ابن الاثیر (حالات ۳۸۱ھ) جلد IX ص ۵۵۔ خطبہ کے سلسلہ میں مزید دیکھیے۔
مقدمہ ابن خلدون، مترجمہ ڈی سلین، جلد II ص ۷۱۔

۵۸۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اموی خلفاء سکوں پر اپنا نام نہیں دیتے تھے اس لیے خلیفہ کے بدل جانے سے پرانے سکے بے کار نہیں ہوتے تھے۔ سکوں پر نام دینے کا رواج بظاہر عباسی خلیفہ مہدی کے زمانہ سے شروع ہوا اس سلسلے میں دیکھیے۔
S. LANE-POOLE, THE COINS OF THE EASTERN KHALEEFEHS IN THE BRITISH MUSEUM (LONDON, 1875) p. VIII

59. CATALOGE OF ORIENTAL COINS IN BRITISH MUSEUM VOLS., II, IV.

۶۰۔ مزید دیکھیے مقدمہ ابن خلدون، ترجمہ ڈی سلین، جلد II ص ۷۱۔

۶۱۔ اغانی، جلد IX ص ۱۳؛ جلد VIII، ص ۱۴ آخری سطر

62. FRAGMENTA HISTORICORUM, Ed. de GOEJE, Vol. I, Pp. 88, 208.

۶۳۔ مقدمہ ابن خلدون، مرتبہ کترمیر، جلد I ص ۳۴۳

۶۴۔ ابن قتیبہ، عیون الاخبار، ص ۱۸

۶۵۔ ماوردی، ص ۲۲ مسلسل

۶۶۔ کتاب الخراج ص ۲۔

67. D. SANTILLANA, ISTITUZIONI DI DIRITTO MUSULMANO, VOL. I, P 19.

۶۸۔ المقریزی مرتبہ AHLWARDT ص ۱۹۔ اس سلسلے میں مراکش میں فرانسیسی اقتدار کے زمانہ کی ایک مثال پیش کی جا سکتی ہے جب فرانس نے سلطان مولائی حسین (۹۴ - ۱۸۷۳) سے فاس (FEZ) میں ایک قنصل رکھنے کی

اجازت مانگی تو شاہ نے اس سلسلے میں علمائے مکہ سے فتویٰ طلب کیا اور یہ لکھا کہ فرانس کے قبضہ کے باوجود الجیریا کو دارالحرب نہیں بلکہ دارالاسلام سمجھنا چاہیئے۔

۶۹۔ مقدمہ ابن خلدون، مرتبہ کتریمر جلد II ص ۱۹ ؛ ترجمہ ڈی سلین، جلد II ص ۲۳۔

۷۰۔ طبری، جلد I ص ۲۴۱۱ (دیوان کا لفظ جو اصلاً رجسٹر کے معنی میں تھا بعد میں وزارت یا دفتر کے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اس سلسلے میں ہم آگے بحث کریں گے)

۷۱۔ طبری جلد I ص ۲۴۹۶

۷۲۔ ایضاً ص ۲۴۱۴۔

۷۳۔ مقدمہ ابن خلدون۔ (کتریمر ایڈیشن جلد I ص ۳۹۵) ترجمہ ڈی سلین، I ص ۴۴۶۔

۷۴۔ السحرن مرتبہ AHLWARDT ص ۱۳۰

۷۵۔ عباسی دور کی ایک ایسی ہی مثال ہم اوپر دے چکے ہیں۔ (دیکھئے نوٹ ۵۶ اور اس کا متن)

۷۶۔ نظام الملک، سیاست نامہ مرتبہ SCHEFER (پیرس، ۱۸۹۱) ص ۵۸۔

۷۷۔ ایضاً "اسلام اور دور جاہلیت دونوں زمانوں میں بادشاہوں کو نئی نئی خبریں ڈاک کے افسر سے ملتی رہتی تھیں" بخاری کی ایک حدیث میں بھی "برید" کا لفظ استعمال ہوا ہے (دیکھئے صحیح بخاری مرتبہ KREHL کتاب الوضو، جلد I ص ۶۹ حدیث نمبر ۶۶)

۷۸۔ ابن الاثیر، جلد VI ص ۴۹

۷۹۔ مسعودی، مروج الذہب جلد VII ص ۱۲۷

۸۰۔ قلقشندی، صبح الاعشیٰ (۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۹۱۳ اور مابعد) جلد I ص ۱۱۴

۸۱۔ قدامہ، کتاب الخراج بحوالہ ابن خلدون مرتبہ de GOEJE (لیڈن، ۱۸۸۹) ص ۱۸۴ (ترجمہ ص ۱۴۴)

۸۲۔ منصور کے زمانہ میں ہر ضلع کے برید افسر کو روزانہ بادشاہ کے پاس حسب ذیل معلومات بھیجنی پڑتی تھیں (۱) آٹے، دال اور دوسری اشیائے خوردنی کا نرخ (۲) قاضیوں کے فیصلے (۳) گورنروں کی کارگذاریاں (۴) مقامی خزانہ کی آمدنی (۵) دوسری قابل ذکر باتیں۔ طبری جلد III ص ۴۳۵۔

83. مقریزی HISTOIRE DES SULTANS MAMLOUKS DE L'ÉGYPTE, (TR. QUATREMÈRE, 2 VOLS., PARIS, 1837-62) II, ii, P. 89.

۸۴۔ بلاذری، مرتبہ DE GOEJE ص ۲۹۳۔

85. FRAG. HIST. ARAB., Ed. de GOEJE, P. 4.

۸۶۔ ابن الاثیر، جلد V ص ۹۹

۸۷۔ اغانی، جلد XIX ص ۴۱

۸۸۔ اس نہر کا نام غالباً "المبارک" تھا (اغانی، جلد XIX ص ۱۸)

۸۹۔ "مالک" بصرہ کی حفاظتی پولس کے دستے کا افسر اعلیٰ تھا۔ اس نے اس شخص کی درخواست معاوضہ نامنظور کر دی تھی جس کی نہر زمین سے گزری تھی (بحوالہ مذکورہ بالا)۔ دیوان فرزدق مرتبہ J. HELL (میونخ، ۱۹۰۰، جلد II، ب، ص ۱۴۷) کی ایک قرأت کے مطابق دوسری سطر میں ظہر (پشت) کے بجائے ظلم کا لفظ ہے۔ وہاں اس شعر کی تلمیح یہ بیان کی گئی ہے کہ مالک نے ایک شخص عمر بن یزید کو قتل کر دیا تھا اور جب قبیلہ بنو تمیم کے لوگ انتقام کی درخواست لے کر عراق کے گورنر خالد کے پاس آئے تو اس نے ان کی شہادتوں کو تسلیم نہیں کیا۔ اس قتل کا پورا تذکرہ طبری جلد II ص ۱۴۹۵ پر ہے۔ اس نوٹ کے حوالہ کے لیے میں مرحوم پروفیسر اے، اے بیون (A. A. BEVAN) کا شکر گزار ہوں جنھوں نے یہ مشورہ دیا کہ سیاق و سباق کو دیکھتے ہوئے ظہر کے بجائے ظلم زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ یعنی "تم مالک کے جرم کے لیے اللہ کے حقوق کو نظر انداز

کرتے ہوئے

90. FRAG. HIST. ARAB., P. 4

۹۱۔ طبری، جلد II ص ۹۳۹؛ بلاذری ص ۴۶۵؛ ماوردی ص ۲۶۸، ابن الاثیر جلد IV ص ۳۲۷۔

۹۲۔ ماوردی ص ۲۶۸

۹۳۔ ایضاً

۹۴۔ سامنے کے رخ پر بسم اللہ × لا الہ الا اللہ × محمد رسول اللہ
پشت پر بسم اللہ × یہ دینار ۷۷ھ میں ڈھالا گیا۔

95. KEARY, "THE MORPHOLOGY OF COINS", NUMISMATIC CHRONICLE (1885-86) IN O. CODRINGTON, MUSALMAN NUMISMATICS (LONDON, 1904) P. 11

۹۶۔ ماوردی، ص ۲۶۹۔

۹۷۔ ماوردی، ایضاً

98. S. LANE-POOLE, THE COINS OF THE EASTERN KHALEEFEHS IN THE BRITISH MUSEUM (LONDON, 1875) P. VIII.

۹۹۔ ماوردی، ص ۲۷۰

۱۰۰۔ اصولی طور پر تو پوری زمین امت اسلامیہ کی ملکیت ہے لیکن جنگ کے نتیجہ میں جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں آتی ہیں ان کی تین قسمیں کر دی گئی ہیں (۱) جہاں سے پرانے باشندوں کو ملک بدر کر دیا جائے۔ وہاں کی زمینوں کے بارے میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اسے مال غنیمت کے طور پر فاتحین میں تقسیم کر دیا جائے لیکن بعض اسے رفاہ عام کی خاطر باقی رکھنے کے حق میں ہیں۔ اگر یہ زمین تقسیم کر دی گئی تو پھر نئے مالکان پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) حکومت کو ادا کریں گے اور اگر سابقہ باشندوں کو بلا کر انھیں دوبارہ آباد کیا گیا تو پھر یہ لوگ خراج دیں گے (۲) جہاں

کے باشندوں کو جنگ کے بعد اپنی زمینوں پر باقی رہنے کی اجازت دے دی گئی وہ یہ لوگ خراج ادا کریں گے۔ اگر یہ لوگ مسلمان ہو جائیں جب بھی ان سے خراج ہی لیا جائے گا اور اگر زمین کا مالک خود زراعت نہیں کرتا تو زمین قرق کر لی جائیں گی ۔ (۳) وہ لوگ جن سے جنگ کے وقت اس بات پر صلح کر لی گئی ہو کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے (ماوردی ص ۳۹-۲۳۷، ۲۵۴)

۱۰۱۔ ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۳۲۔

102. ECLIPSE OF THE ABBASID CALIPHATE, OXFORD, 1920, VOL. I, P. 152.

103. M. VAN BERCHEM, LA PROPRIÉTÉ TERRITORIALE ET L'IMPOT FONCIER SOUS LES PREMIERS CALIFS (GENEVA, 1886), P. 43 FF.

۱۰۴۔ ابن الاثیر، جلد VI ص ۱۷ (حالات ۱۵۸ھ)

۱۰۵۔ "بیت المال الخاص" ملاحظہ ہو ہلال الصابی، کتاب الوزراء مرتبہ H.F. AMEDROZ (لیڈن، ۱۹۰۴) ص ۱۲۹

۱۰۶۔ "بیت المال المسلمین"

۱۰۷ ابن الاثیر جلد VI ص ۱۴۱ (حالات ۱۹۲ھ)۔معمولی اندازہ کے مطابق یہ رقم ۲ کروڑ اسٹرلنگ پونڈ کے برابر تھی (اب تو اور زیادہ ہوگئی ہوگی۔مترجم) اس کے دادا منصور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے ۹۶ کروڑ درہم جمع کیے تھے جسے ہارون کے باپ مہدی نے اڑا ڈالا (جہشیاری، کتاب الوزرا، مرتبہ (H.V. MŽIK) لیپزگ ۱۹۲۶، ص ۸-۹۰

108. ECLIPSE ... CALIPHATE, VOL. I P. 181.

۱۰۹۔ طبری، جلد III ص ۳۹۸

110. ECLIPSE ... VOL. I P. 142.

۱۱۱۔ کتاب الوزراء، ص ۲۴۸ ۔

112. ECLIPSE...., Vol. I, P 141.

۱۱۳۔ ایضاً، ص ۱۲۹۔

۱۱۴۔ طبری، جلد III ص ۱۳۷۴۔

۱۱۵۔ ابن الاثیر جلد VI، ص ۸؛ جلد VIII ص ۱۱۹، ۱۶۲۔

۱۱۶۔ گردیزی، زین الاخبار، مرتبہ ایم۔ ناظم (برلن اور لندن ۱۹۲۸) ص ۹۷

117. ECLIPSE..., Vol. I, P. 21.

۱۱۸۔ طبری، جلد III ص ۴۱۵

۱۱۹۔ ابن الاثیر (حالات ۱۵۸ھ)

۱۲۰۔ دیکھئے کتاب الخراج، ص ۶۲۔

۱۲۱۔ (نوٹ از مترجم) GARROTTE اسپین میں گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کا ایک طریقہ تھا۔ ممکن ہے کہ GARROTTE عربی لفظ جَرّ سے مشتق ہو جس کے بنیادی معنی ظلم کرنے اور تکلیف پہنچانے کے ہیں۔ امام ابو یوسف نے سرکاری افسروں کا جو نقشہ کھینچا ہے اس کی تصدیق تو وہ لوگ بھی کر سکتے ہیں جنھوں نے ہندوستان کی آزادی سے قبل انگریزوں کا دور حکومت دیکھا ہے۔ اس وقت جب کلکٹر اور دوسرے افسران ضلع کا سرکاری کیمپ دیہاتوں کے دورہ پر نکلتا تھا تو عام دستور یہ تھا کہ جہاں بھی وہ کیمپ لگے وہاں کے لوگ کیمپ کے جانوروں سے لے کر کلکٹر صاحب تک کے کھانے پینے اور دوسری تمام ضروریات کا مفت انتظام کریں جب تک کیمپ باقی رہتا گاؤں والوں کے چولھے ٹھنڈے رہتے اور ان کی جان سولی پر لٹکی رہتی۔ پھر لگان کی وصولی کے سلسلے میں جو کچھ ہوتا اس کا ذکر ہی فضول ہے۔

۱۲۲۔ ماوردی، ص ۲۶۶۔

۱۲۳۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، صفحات، ۱۵۔ ۱۳

۱۲۴۔ ایضاً ص ۱۳۔

۱۲۵۔ مثلاً فارس کے بعض علاقوں کی زمین جہاں کے حکمراں تخت سے اتار دیے گئے تھے۔

۱۲۵۹۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ علاقے باقاعدہ فتح نہیں کیے گئے۔ جیسے ہندوستان اور بازنطینی سلطنت کے بعض علاقے تھے۔

۱۲۶۔ ماوردی، ص ۲۹۹

۱۲۷۔ کتاب الخراج، ص ۳۹۔

128. C. H. BECKER, PAPYRI SCHOTT-REINHARDT (HEIDELBERG, 1906) vol. I, p. 39; H. I BELL, APHRODITO PAPYRI (LONDON, 1910) PP. 167 77.

۱۲۹۔ جامع الصغیر (برحاشیہ کتاب الخراج، ص ۲۱؛ نیز تاج العروس، جلد II ص ۲۹۔ "کاشتکار اپنی زمین کی پیداوار پر خراج ادا کرتے تھے اور ذمی اپنے سر کے واسطے (یعنی حفاظت کے واسطے)۔"

۱۳۰۔ بلاذری، فتوح البلدان، مرتبہ de GOJE ص ۴۴۷۔

۱۳۱۔ الفخری، ص ۲۶۰

۱۳۲۔ طبری، جلد III ص ۱۰۳۰

۱۳۳۔ ایضاً، جلد III ص ۱۰۹۲

۱۳۴۔ الفخری، ص ۲۱۵۔

۱۳۵۔ طبری، جلد III ص ۲۱۴۳

۱۳۶۔ تقریباً نصف صدی بعد خلیفہ متقی کے بے ایمان وزیر بریدی نے تاریخ ادائگی میں تبدیلی کر کے مارچ کو وصولی کا مہینہ مقرر کر دیا اور اس طرح مزید رقم حاصل کر لی (دیکھیے ECLIPSE ---- جلد II ص ۲۵)۔ ایک دوسرے وزیر نے دو سال کا خراج ایک سال میں وصول کر کے خالی خزانہ کو بھر دیا (کتاب الوزرا، ص ۱۰)

۱۳۷۔ مقریزی، "خطط" جلد I ص ۲۷۳ (قبطی لوگ ابھی تک نوروز کو اپنا نیا سال مناتے ہیں۔ ان کے یہاں اب یہ دن ۱۰، یا ۱۱ ستمبر کو پڑتا ہے۔ دیکھیے

(ختم کے قریب)۔ LANE-POOLE, MODERN EGYPTIANS, Ch. XXVI

۱۳۸۔ کتاب الوزراء، ص ۲۰۰
۱۳۹۔ ایضاً۔
۱۴۰۔ ماوردی، ص ۲۵۹
۱۴۱۔ کہا جاتا ہے کہ قفیز ۸ رطل کا ہوتا تھا لیکن چونکہ ہر علاقے اور ہر زمانے میں رطل کا وزن گھٹتا بڑھتا رہا ہے اس لیے اس کا صحیح اندازہ بتانا مشکل ہے (اس صدی کے شروع میں، مصر میں رطل تقریباً ½ ۲ کلوگرام کا ہوتا تھا۔
۱۴۲۔ ماوردی ص ۲۵۸۔
۱۴۳۔ ملاحظہ ہو مقدیسی، دوسرا اڈیشن، مرتبہ DE GOEJE (لیڈن ۱۹۰۶) ص ۱۳۳۔
۱۴۴۔ ابویوسف، کتاب الخراج ص ۷۸-۷۶ "زکوٰۃ قانونی طور سے مسلمانوں سے وصول شدہ عشر کے مماثل تھی اور محصّل عشر اصولاً عشر کے معاملے میں بیت المال کے بجائے اہل الصدقات کو جوابدہ تھا جن کے اوپر زکوٰۃ خرچ کی جاتی تھی" (ماوردی، ص ۲۶۵؛ ECLIPSE ..... جلد II ص ۱۲۷)
۱۴۵۔ جامع الصغیر (حاشیہ کتاب الخراج) ص ۲۱۔ امام ابو یوسف کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے سبزیوں کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا تھا۔
۱۴۶۔ کتاب الخراج، ص ۷۶
۱۴۷۔ ایک مثال اس واقعہ کی ملتی ہے کہ ٹیکس وصول کرنے والے ٹھیکیدار نے گورنمنٹ کی متعینہ رقم سے دوگنی رقم کاشتکار سے وصول کی تھی (دیکھیے ECLIPSE... ABBASID CALIPHATE جلد I ص ۱۰۰)
۱۴۸۔ کتاب الخراج، ص ۶۰۔
۱۴۹۔ مقریزی، خطط، جلد I ص ۷۷ (صفحہ کا ابتدائی نصف حصّہ)
۱۵۰۔ یہاں جزیہ سے مراد ہر قسم کا ٹیکس ہے۔
۱۵۱۔ مقریزی، کتاب مذکور، جلد و صفحات ایضاً۔
۱۵۲۔ اس ٹھیکے کو قبالہ کے بجائے التزام اور ٹھیکیدار کو ملتزم کہتے تھے۔ آج بھی عراق میں مختلف قسم کے چھوٹے موٹے شہری ٹیکسوں کی وصولیابی کا ٹھیکہ کسی ملتزم

کو دے دیا جاتا ہے۔

۱۵۳۔ کتاب الوزراء، ص ۱۰

۱۵۴۔ مقریزی، خطط، جلد I ص ۸۳

155. Eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I, P. 107

۱۵۶۔ جہشیاری ص ط ۱۸۲ ـــ ط ۱۷۹۔

157. le Strange, Eastern Caliphate, P. 285.

۱۵۸۔ ایک "کر" تقریباً ۶۰ قفیز کا ہوتا تھا (قفیز تقریباً ۸ رطل کا ہوتا ہے یعنی ۳ کُر برابر ہوئے لگ بھگ ۱۴۴۰ رطل کے۔ رطل تقریباً ½ ۲ کلو گرام کا ہوتا ہے۔ لین کی English-Arabic Lexicon کے بموجب ۳ کُر کا وزن "۶ گدھوں کی لادی" کے برابر تھا)

۱۵۹۔ اصولاً سونے کا دینار ۱۰ (چاندی کے) درہم کے برابر ہوتا تھا۔ ہارون کے زمانہ میں دینار کے عموماً ۲۰ درہم ملتے تھے۔ اگرچہ گورنمنٹ کے لین دین میں، جیسا کہ متن میں ذکر ہوا ہے، ایک دینار کو ۲۲ درہم کے برابر مانا جاتا تھا۔

۱۶۰۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ اشیا کی قیمت کس حساب سے لگائی گئی تھی۔

۱۶۱۔ ابن الاثیر، جلد V، ص ۲۴۴ (سن ۲۰۴ھ کے حالات)

۱۶۲۔ ایضاً، جلد VIII ص ۱۱۳۔

۱۶۳۔ کتاب الوزراء، ص ۳۳۹۔ علی ابن عیسیٰ وزیر نے شاہ باد خراسان پر واقع ایک ضلع کے افسر مال کو لکھا تھا "تمہیں معلوم ہے کہ ٹیکسوں کی کتنی سخت ضرورت ہے ٹیکسوں کو وصول کرنے میں اور زیادہ مستعدی سے کام لو..."

۱۶۴۔ کُر کے اوپر نوٹ ۱۵۸ ملاحظہ ہو

۱۶۶۔ ایضاً، جلد III ص ۳۳۶۔

۱۶۷۔ ابن الاثیر، جلد X ص ۴۳۵

۱۶۸۔ طبری، جلد III ص ۳۷۴۔

۱۶۹۔ مقدیسی، ص ۱۰۴

۱۷۰۔ مقریزی، خطط، جلد I ص ۱۰۳۔ صلاح الدین کے موت کے بعد یہ ٹیکس دوبارہ زندہ ہو گیا۔ لیکن بظاہر اس ٹیکس کی آمدنی بیت المال میں جانے کے بجائے مصر کے قبطی افسروں کی جیب میں جاتی تھی۔ ہلالی ٹیکس میں مکانوں، دوکانوں، حماموں، تندوروں اور آٹا چکیوں کی آمدنی نیز سمندر اور دریائے نیل سے پکڑی ہوئی مچھلیوں کی چنگی اور دوسرے ٹیکس شامل تھے۔ (ایضاً ص ۱۰۷۔

۱۷۱۔ طبری، جلد III ص ۲۱۵۱؛ کتاب الوزرا ص ۲۳۶؛ نیز کرتیمر کی کتاب MAMLOUKS جلد II حصہ I ص ۱۳۳

۱۷۲۔ طبری، جلد III ص ۱۳۷۱

۱۷۳۔ ایضاً جلد III ص ۱۶۸۵

۱۷۴۔ کتاب الوزرا ص ۱۱۔ فان کریمر، EINNAHMEBUDGET ص ۳۰۳۔ کریمر نے الوصاف کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خرچ آمدنی سے تقریباً ۲ لاکھ دینار زیادہ تھا۔

۱۷۵۔ مقدس شہروں مکہ اور مدینہ اور حج کے راستوں پر اخراجات صرف مذہبی جذبہ ہی کی وجہ سے نہیں کیے جاتے تھے، بلکہ اس کے ذریعہ سے دارالخلافہ اور مذہبی مراکز میں رشتہ قائم رکھنے میں مدد ملتی تھی۔ مہدی کے دور خلافت میں ۱۶۱ھ / ۷۷۸ء ہی سے شاہراہ حج پر فوجی چھاونیاں بننے لگی تھیں۔ اور بغداد مکہ شاہرہ پر اس نے سنگ میل نصب کرائے، کنویں کھدوائے اور دوسرے رفاہی کام کیے۔

۱۷۶۔ تفصیلی فہرست حسب ذیل ہے۔ چوکیدار اور دربان؛ سفید فام اور حبشی کرائے کے سپاہی؛ خلیفہ کے آزاد کردہ غلام (جو بادشاہ کے ساتھ محل میں حاجب اور سفر میں اس کے محافظ دستہ کی حیثیت سے رہتے تھے)؛ ۔

شاہی محافظ دستہ کے سوار اور پیادے؛ محل کے تقریباً ۱۰ قسم کے ملازمین مثلاً پیامبر، قاری، موذن، نجومی، ساقی، مسخرے وغیرہ۔ علاوہ ازیں بغداد کی حفاظتی پولس، جیلر اور پہرہ دار وغیرہ۔ منتخب غلام فوج، مخصوص شاہی مطبخ اور تنور؛ فوجیوں اور غلاموں کے لیے نجی مطبخ اور تنور؛ دستکار اور صناع (مثلاً درزی، دھوبی، موچی، سمور ساز وغیرہ) درباری؛ اطبا اور شکاری وغیرہ؛ شاہی بیڑے کے ملاح؛ ہاشمی وظیفہ یافتگان وغیرہ؛ بغداد کی جامع مسجد کے خطیب؛ دفتروں کے اونچے منشی، خزانچی، قلی اور دفتروں کے ڈائرکٹر وغیرہ۔

۱۷۷۔ خوارزمی، مفاتیح العلوم، مرتبہ VON VLOTEN (لیڈن، ۱۸۹۵) ص ۵۴

۱۷۸۔ طبری، جلد III ص ۵۲۲؛ جہشیاری ص ۹۸ ب

۱۷۹۔ ماوردی، ص ۳۶۹؛ نیز ڈوزی کی لغت، لفظ "زمام" کے تحت۔

۱۸۰۔ طبری، جلد III ص ۲۲۷۴۔

۱۸۱۔ وزرار ص ۱۸۳

۱۸۲۔ طبری، جلد III ص ۱۳۷۹۔

۱۸۳۔ مقریزی، خطط، جلد I ص ۹۹ (آخری سطر) اور جلد I ص ۸۲ (آخر تک)

۱۸۴۔ ماوردی، ص ۳۵۱

۱۸۵۔ جہشیاری، ص ۱۷۹ الف

۱۸۶۔ وزرار صفحات ۹۷ (ختم صفحہ کے قریب) اور ۱۲۱ وغیرہ۔ دیوان السواد کا شمار حکومت کے اہم ترین محکموں میں ہوتا تھا۔ دیکھیے:
ECLIPSE.... جلد I ص ۱۵۱

۱۸۷۔ ECLIPSE .... CALIPHATE جلد I ص ۱۵۱۔

۱۸۸۔ جہشیاری، ص ۱۷ الف

۱۸۹۔ وزرار، ص ۲۱۴

۱۹۰۔ ابویوسف، کتاب الخراج ص ۱۱۵۔

۱۹۱۔ وزرار، ص ۱۷۸۔

۱۹۲۔ کبھی کبھی اسے دیوان الرسائل بھی کہتے تھے۔ مصر میں اسے دیوان الانشار کہتے تھے (قلقشندی، جلد I، ص ۱۱۰)

۱۹۳۔ مقریزی، خطط جلد I ص ۲۷۴؛ قلقشندی جلد I ص ۹۳ (کتاب الوزرار ص ۱۸۳ پر توقیع کی ایک اور مثال بھی ملتی ہے)

۱۹۴۔ طبری، جلد III ص ۱۴۴۔

۱۹۵۔ طبری، جلد III ص ۲۰

۱۹۶۔ الفخری، ص ۲۱۹۔

۱۹۷۔ جہشیاری، ص ۸۱ الف؛ ۸۴ الف

۱۹۸۔ مثلاً جب مہدی نے علی ابن یقطین کے بجائے دوسرا وزیر مقرر کیا تو اسے "دیوان الرسائل" کے سربراہ کی حیثیت سے باقی رکھا (ایضاً ص ۹۱ ب اور قلقشندی ج I ص ۹۳)

۱۹۹۔ مسکویہ، اور وزرار (حالات مقتدر)

۲۰۰۔ ایکلپس آف دی عباسید۔۔۔ ج I ص ۲۰ (مسکویہ، جلد V ص ۸۲)

۲۰۱۔ ایکلپس۔۔۔ جلد I ص ۱۰۸ (ابن فرات نے ابن عیسیٰ کے معاملات کی تحقیقات کے دوران بیان دیا کہ خود اس نے ۵ برس تک حکومت کی تھی"

۲۰۲۔ ایضاً، جلد I ص ۱۵۵

۲۰۳۔ ایضاً جلد I ص ۳۵۲۔

۲۰۴۔ اغانی، جلد XIX ص ۷۵ (پر اس قسم کی مثالیں موجود ہیں کہ لوگوں کو حرام کاری اور نشہ بازی کے باعث قبیلہ سے باہر کر دیا گیا)

۲۰۵۔ اغانی، جلد XVI ص ۶۵؛ ماوردی ص ۱۳۴۔ ۱۳۲

۲۰۶۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۹۱

۲۰۷ ایضاً ص ۸۹

۲۰۸۔ ایضاً ص ۹۰

۲۰۹۔ جامع الصغیر (بر حاشیہ کتاب الخراج) ص ۷۲

۲۱۰ ماوردی، ص ۳۷۸ (ختم صفحہ کے قریب)

۲۱۱۔ بظاہر کسی غیر ملکی (غالباً یونانی) لفظ سے بنا ہے۔

2,12. Eclipse of the Abbasid Caliphate, I, P. 20

۲۱۳۔ خطط، جلد II ص ۲۲۰

۲۱۴۔ کتریمر، مملوکس، جلد I ص ۱۰۹، نوٹ ۱۴۰۔

215. Prolégomènes, v. I, P. 400; II, P. 30.

۲۱۶۔ ماوردی، ص ۳۸۸ ۳۷۵

۲۱۷۔ طریق کار کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ "قاضی کو صرف شکایت موصول ہونے پر کسی کو سزا دینے کا حق نہیں تھا۔" (شافعی، کتاب الام، جلد VI ص ۲۴۰)۔

۲۱۸۔ "والی الاحداث والمعاون" (یعنی افسر نظم ونسق) صاحب الشرطہ کا دوسرا نام تھا۔

۲۱۹ یہ عمل اس واضح حکم کے باوجود تھا کہ زبردستی کا اقبال جرم کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ (ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۱۰۷)

۲۲۰۔ قاضی کی عدالت میں صرف مسلمانوں کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے۔

۲۲۱۔ ماوردی، ص ۳۷۸۔ ۳۷۹۔

۲۲۲۔ ابن قتیبہ، عیون الاخبار ص ۳۳۔

۲۲۳۔ مقریزی، خطط جلد I ص ۴۶۳ (ختم کے قریب) "محتسب کے عہدہ پر صرف اہم لوگوں کا تقرر ہونا چاہئے کیونکہ یہ ایک مذہبی فریضہ ہے۔" (ابن خلدون، مرتبہ، مقدمہ کتریمر، جلد I ص ۴۰۵، ترجمہ مقدمہ از ڈی سلین جلد I ص ۴۵۸ محتسب کے حقوق وفرائض کے لیے دیکھئے معالم القربہ فی احکام الحسبہ (گب نیا سلسلہ، لندن، ۱۹۳۸)

۲۲۴۔ ناظر المظالم کی تفصیل متن میں بعد میں آرہی ہے۔

۲۲۵۔ اگر محتسب یہ دیکھتا کہ قاضی اپنے فرائض سے پہلوتہی کر رہا ہے تو وہ

اپنی ناراضگی کا اظہار کر سکتا تھا ۔ ماوردی، ص ۴۲۹۔

۲۲۶۔ تنوخی، نشوار المحاضرۃ۔ مرتبہ ڈی، ایس، مارگولیتھ ص ۲۵۰
(اگر کسی امام کی طویل قرأت سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہو تو محتسب اسے متوجہ کر سکتا ہے۔ ماوردی، ص ۴۲۸)

۲۲۷۔ کیونکہ رمضان کے دنوں میں بازار میں کھانے والے ممکن ہے مسافر ہوں یا مریض ہوں۔

۲۲۸۔ مقریزی، خطط، جلد I ص ۴۶۴۔

۲۲۹۔ امام ابو حنیفہؒ جو تمام اماموں میں سب سے زیادہ فراخ دل واقع ہوئے تھے محتسب کو یہ حق دینے پر تیار نہ تھے کہ وہ کسی کی نجی جائداد کو تباہ کرے۔

۲۳۰۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلعم نے حضرت عائشہؓ کو گڑیوں سے کھیلتے ہوئے دیکھا تو انھیں منع نہیں کیا۔

۲۳۱۔ ماوردی، ص ۴۲۰

۲۳۲۔ مقریزی، خطط جلد I ص ۴۶۴۔

۲۳۳۔ مثلاً نہایۃ الرتبہ فی طلاب الحسبۃ از عبدالرحمان ابن نصر الشیزاری مرتبہ الباز العرینی (قاہرہ ۱۳۶۵ھ ۱۹۴۶ء)۔

اس کے علاوہ ملاحظہ ہو "کتاب الاشارہ الی محاسن التجارۃ" از ابو الفضل جعفر بن علی الدمشقی (قاہرہ ۱۲۱۸)

۲۳۴۔ ماوردی، ص ۴۲۹۔

۲۳۵۔ خصوصاً اگر صاحب مکان یہودی یا عیسائی ہو۔ (ماوردی، ص ۴۲۸)

۲۳۶۔ ماوردی، ص ۴۳۰

۲۳۷۔ نہایۃ الرتبہ، باب سوم، "جرنل ایشیاٹک" جلد XVI، ص ۳۶۱، (۱۸۶۱ء)

۲۳۸- ماوردی، ص ۴۳۰ -

۲۳۹- نهایة الرتبه، مذکورہ بالا حوالہ

۲۴۰- مقدمہ ابن خلدون، مرتبہ کترمیر جلد I ص ۳۹۷

۲۴۱- ایضاً اور ابن قتیبہ، عیون الاخبار ص ۸۲

۲۴۲- ابن الاثیر جلد V ص ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۸۰ وغیرہ -

243 یعقوبی HISTORIAE, Ed. HOUTSMA, 1883, II, P. 468.

۲۴۴- ابن الفرات، نشوار المحاضرہ ص ۱۱۵

۲۴۵- شیرازی، "تنبیہ" ص ۳۱۳ -

۲۴۶- الکندی مرتبہ R. GUEST (گب سیریز لیڈن ۱۹۱۲) ص ۴۴۴؛ نیز ص ۵۲۴ پر تیسری صدی ہجری کے ایک قاضی خرذ بویہ کے بارے میں مذکور ہے کہ جب انھیں مصر میں مقرر کیا گیا تو انھوں نے وہاں کے گورنر ابن بسطام کے دربار میں حاضری دینے سے انکار کر دیا۔

۲۴۷- طبری میں اس افسر کے تقرر کا ذکر ایک سے زائد بار ہوا ہے مثلاً جلد III ص ۴۲۱، ۱۶۸۴، ابتدا میں اہم قاضیوں کے تقرر کا باقاعدہ ذکر کیا جاتا تھا۔

248. DOZY SUPPLEMENT AUX DICTIONNAIRES ARABES, Vol. II, P. 363 b.

249 DE SLANE "AUTOBIOGRAPHIE D'IBN KHALDOUN," JOURNAL ASIATIQUE, 4ème Série, Vol. III, P. 327, n. 2.

۲۵۰- یہ بات وزیر بدر الجمالی (۴۶۶ھ/۱۰۷۴ء) کے زمانہ سے شروع ہوئی۔

۲۵۱- مقریزی، خطط جلد I ص ۴۰۳

۲۵۲- گارگی سلیمن (ملاحظہ ہو [illegible] ۲۳۹) ص ۳۲۸ -

۲۵۳۔ ماوردی کے بقول امام ابو حنیفہ کی رائے میں اگر شہادتیں درست ہوں تو عورتیں فیصلہ کر سکتی ہیں۔ دوسرے فقہاء عورتوں کو یہ اختیار نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ قرآن (۴|۳۸) نے عورتوں کو اس کی اجازت نہیں دی ہے۔

۲۵۴۔ ماوردی، ص ۱۰۹ سے ۱۰۷

۲۵۵۔ وزراء ص ۱۳۱ ؛ نشوار المحاضرۃ ص ۱۱۵

۲۵۶۔ ابن خلکان ترجمہ ڈی سلین جلد III ص ۵۵۵

۲۵۷۔ جمیلہ کا قصہ (جاحظ، محاسن مرتبہ VAN VLOTEN (لیڈن، ۱۸۹۸) ص ۲۶۴۔ نیز ابن قتیبہ، عیون الاخبار، ص ۸۷

۲۵۸۔ کتاب الخراج ص ۱۱۵

۲۵۹۔ شیرازی، تنبیہ، ص ۳۱۶۔

۲۶۰۔ ماوردی، ص ۱۰۹

۲۶۱۔ ایضاً ص ۱۲۰

۲۶۲۔ ایضاً ص ۲۲۔ ۱۱۷ ؛ اس کے علاوہ دیکھیے
AMEDROZ, J.R.A.S. (1910) P. 761.

۲۶۳۔ مقدمہ ابن خلدون مرتبہ کتریمر جلد I ص ۳۹۷

۲۶۴۔ امام ابو حنیفہ کی رائے میں یہ قاضی کے فرائض میں نہیں ہے کیونکہ عورتیں خود اپنی شادی کر سکتی ہیں۔

۲۶۵۔ "اگر ملزم نے کوئی ایسا کام کیا ہے جس کا تعلق اللہ سے ہے تو پھر قاضی کسی کی شکایت کے بغیر خود ہی قدم اٹھائے گا۔ لیکن اگر وہ حقوق العباد کا مجرم ہے تو پھر کسی شکایت کے بغیر قاضی خود سے کچھ نہیں کرے گا۔ امام ابو حنیفہ کے خیال میں دونوں صورتوں میں شکایت کا وصول ہونا ضروری ہے۔ قاضی خود سے کچھ نہیں کر سکتا۔"

۲۶۶۔ "ان حالات میں قاضی بغیر کسی شکایت کے خود قدم اٹھائے گا۔ امام ابوحنیفہ کی رائے میں شکایت ضروری ہے۔ بہرحال یہ کام حقوق اللہ میں آتا ہے اس لیے شکایت وصول ہو یا نہ ہو' قاضی کے علم میں اگر معاملہ آجائے تو اسے کاروائی کرنی پڑے گی"۔ یہ اور مذکورہ بالا نوٹ ماوردی' کتاب مذکور ص ۱۱۷تا ۱۲۲سے ماخوذ ہے۔

267. FRAGMENTA HISTORICORUM ARABICORUM, P. 60

۲۶۸۔ اس سلسلے میں ایک مستثنیٰ مثال ابن حربویہ بغدادی کی ہے جو قاضی مصر ہو جانے کے بعد بھی اجتہادات کرتے تھے (کندی' ص ۵۲۸)

۲۶۹۔ ماوردی' ص ۳۷۸ (ختم صفحہ کے قریب)

۲۷۰۔ کندی' ص ۳۶۔

۲۷۱۔ اس حکم کے باوجود قاضیوں کی عدالت اکثر و بیشتر مسجدوں میں بیٹھتی رہی ہے۔ دیکھیے اغانی جلد ۲۰ ص ۱۲۳؛ تنوخی' نشوار المحاضرۃ مرتبہ مارگولیتھ' ص ۱۶۴۔

۲۷۲۔ شیرازی' تنبیہ' ص ۳۱۵: شافعی' کتاب الام' جلد ۶ ص ۲۰۱۔ (ہم اس بات کو آج کل کی زبان میں "توہین عدالت" کہہ سکتے ہیں۔ مترجم)

۲۷۳۔ شافعی' کتاب الام جلد ۶ ص ۲۲۷ کے مطابق جس شخص کے قبضہ میں مال مختلف فیہ ہو اسے ملکیت کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف اس کا بیان کافی ہوگا۔

۲۷۴۔ "جب گواہ قاضی کے سامنے گواہی دیں ــــ اور قاضی انھیں جانتا نہ ہو۔ تو اسے ہر ایک کی ذاتی تفصیلات کو لکھ لینا چاہیے مثلاً ان کا خاندان کیا ہے' ان کا "ولی" کون ہے' ان کے خطابات کیا ہیں اور کاروباری پتہ کیا ہے' کس مسجد میں نماز پڑھا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ"۔ (کتاب الام جلد ۶ ص ۲۰۸۔

۲۷۵۔ قرآن (۲۸۲/۲) کی رو سے کم از کم دو مردوں کو گواہی دینی چاہیے۔ بصورت دیگر کم از کم ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں۔ بیضاوی کے

بقول عورت کی گواہی صرف دیوانی معاملات میں تسلیم کی جا سکتی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ گواہوں کو بہر صورت مسلمان ہونا چاہئے۔ نیز انھیں عاقل، بالغ، آزاد اور اچھے کردار کا حامل ہونا چاہئے۔

۲۷۶۔ یعنی "تحقیقاتی کارکن"۔ غوث ابن سلیمان قاضی مصر (۴۴ - ۱۴۰ھ) پہلے شخص تھے جنھوں نے گواہوں کی خفیہ تحقیقات کا سلسلہ شروع کیا۔ ان سے پہلے قاضی بغیر کسی تحقیق کے ہر اس شخص کی گواہی قبول کر لیتا تھا جس کے بارے میں عام طور سے اچھی رائے ہوتی تھی۔ جن لوگوں کے بارے میں عام رائے اچھی نہیں ہوتی تھی ان کی گواہی رد کر دی جاتی تھی۔ اگر گواہ بالکل ہی غیر معروف ہوتا تھا تو پھر پڑوسیوں سے اس کے بارے میں پوچھا جاتا تھا اور وہ جیسی رائے دیتے تھے اس کے مطابق ان کے بارے میں فیصلہ کیا جاتا تھا۔ غوث کے زمانے تک یہی طریقہ رائج تھا۔ انھوں نے خفیہ تحقیقات کا سلسلہ ڈالا۔ کندی (ص ۳۶۱) کا بیان ہے کہ "اس زمانے میں گواہی دینے کے بعد دوسرے افراد کے ساتھ گواہ بھی واپس جاتے تھے۔ پیشہ ور گواہوں کا رواج نہیں ہوا تھا۔"

ابن نصرَوَیہ کہتے ہیں "تیمی نے جو بصرہ کے قاضی تھے ۳۶ ہزار اشخاص کی گواہی قبول کی تھی۔ میں نے ان سے کہا "یہ بہت بڑی تعداد ہے، ایسا ممکن کیسے ہے؟" انھوں نے جواب دیا۔ "قاضی لوگ امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہا کی اس رائے کو تسلیم کرتے ہیں کہ جو لوگ بھی گواہی کی شرائط پورا کرتے ہوں ان کی گواہی قبول کر لی جائے۔" یہی وجہ ہے کہ تیمی کے سامنے ہر شخص گواہی دے سکتا تھا۔ گواہوں سے تیمی ان کی ذات کے بارے میں نجی سوالات کرتے تھے اگر وہ جوابات سے مطمئن ہو جاتے تو ان کی شہادت قبول کر لیتے۔ لوگ ایک دوسرے کے بارے میں بھی گواہی دیا کرتے تھے۔ اسماعیل کے زمانے سے پہلے ہمیں کسی ایسے طریقہ کا علم نہیں ہے کہ کچھ لوگ صرف گواہی دینے کا کام کرتے رہے ہوں۔

(نشوار المحاضرہ، ص ۱۲۸)

بہرحال ان تمام باتوں کے باوجود مامون کے زمانہ ہی سے پیشہ ور گواہوں کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا (دیکھئے ابن اثیر جلد VI ص ۲۹۸، جو اس سلسلے میں طبری جلد III ص ۱۱۱۲ سے متفق نہیں ہے) عام طور سے پیشہ ور گواہوں کو حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ ایک موقع پر ایک قاضی القضاۃ نے کہا تھا کہ اگر (پیشہ ور) گواہ میں جہنم کی تین خصوصیات نہ بھی ہوئیں تب بھی اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا۔ ان کا کہنا تھا کہ "ایسے شہر کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے جہاں کی آبادی تو دس ہزار ہو لیکن ان میں کل دس اشخاص گواہی دینے کے اہل ہوں۔ اور شہر کے بقیہ تمام لوگ انھیں چیر تا دینے کے چکر میں ہوں۔ اس شہر کے لوگ اگر مستعدی، ذکاوت، ہوشیاری اور سمجھ بوجھ میں شیطان کی طرح چوکنے نہ ہوں تو بھلا کس طرح زندہ رہ سکتے ہیں" (نشوار المحاضرہ ص ۲۴)، عام طور سے شرابیوں، بدحواس، شاعروں (جنھیں جھوٹا سمجھا جاتا ہے) اور لہو ولعب میں مشغول لوگوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ (شافعی، کتاب الام، جلد VI ص ۲۱)

۲۷۷۔ شیرازی، تنبیہ، ص ۲۰۔ ۲۱۶۔

۲۷۸۔ شافعی، کتاب الام، جلد VI ص ۲۰۲

۲۷۹۔ شیرازی، تنبیہ، ص ۲۱۸۔

۲۸۰۔ عیون الاخبار، مرتبہ بروکلمان، ص ۸۴۔

۲۸۱۔ موجودہ زمانے کے لیے دیکھئے لین کی کتاب MODERN EGYPTIANS باب ۴، ص ۱۱۶۔

۲۸۲۔ کتاب الخراج ۱۱۵۔

283. A. MEZ, RENAISSANCE DES ISLAM, 1922, P. 211-214.

۲۸۴۔ شافعی، کتاب الام، جلد VI ص ۲۰۴۔

۲۸۵۔ ایضاً۔

۲۸۶۔ جہاں کوئی جانا بوجھا آزاد شخص خود غلام ہونے کا دعویدار ہو تو ثبوت پیش کرنے

کے باوجود یہ بات صحیح سمجھی جائے گی۔

۲۸۷۔ یہ قاعدہ غالباً رومن لا سے ماخوذ ہے۔ جس کا اصول ہے۔

"AFFIRMANTI INCUMBIT ONUS PROBANDI."

۲۸۸۔ اغانی، جلد VIII ص ۱۰۳

۲۸۹۔ مصنف (ڈیوی) جس زمانے میں عراق زیریں کے علاقے میں حدبندی کے کام پر مامور تھا اس وقت اکثر اہل مقدمہ اسے یقین دلاتے تھے کہ وہ اپنے بیان کی تصدیق کے لیے حضرت حسینؓ کی قسم کھانے کو تیار ہیں۔ اسی طرح گواہوں کے بیان کی صداقت بھی اس سے ثابت ہوتی تھی کہ وہ حضرت حسینؓ کے مزار یا کسی دوسرے متبرک مقام کی قسم کھانے پر تیار ہیں یا نہیں۔

۲۹۰۔ ماوردی ص ۱۲۹

۲۹۱۔ ماوردی ایضاً؛ بیہقی محاسن والمساوی، مرتبہ F. SCHWALLY (GIESSEN ۱۹۰۲ء) ص ۵۷۷؛ مسعودی، مروج الذہب، جلد VIII، ص ۲۱، طبری، جلد III، ص ۱۳۷۶۔

۲۹۲۔ ابن الاثیر، جلد VIII ص ۱۹۳۔

293. 'ARIB, TABARI CONTINUATUS, P. 25

۲۹۴۔ ایضاً ص ۷۱

۲۹۵۔ ایضاً

۲۹۶۔ اغانی، جلد IX ص ۱۰۸ (وسط صفحہ)

۲۹۷۔ ماوردی (ص ۳۶۷) کے بقول مہتدی (AMEDROZ نے J.R.A.S. اشاعت ۱۹۱۱، ص ۴۳۹، پر واضح کیا ہے کہ اس شہزادے کا نام مہتدی ہی تھا مہدی نہیں تھا جیسا کہ ENGER کے نسخہ میں پایا جاتا ہے) نے ایرانی اور بزنطینی سکوں میں مالگذاری کی وصولیابی پر نظر ثانی کی تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہر علاقے کی مالگذاری وہیں کے سکے میں وصول کی جاتی تھی۔ سکوں کی گنتی کر لی جاتی تھی۔ ان کا وزن نہیں کیا جاتا تھا جن میں عام طور سے باہم بہت فرق ہوتا تھا۔ بعد میں جب لوگوں نے بے ایمانیاں شروع کیں

اور جان بوجھ کر ہلکے سکے دینے لگے تو مالگذاری وصول کرنے والوں نے وزن کو پورا کرنے کے لیے مزید رقم کا مطالبہ شروع کیا۔ اس میں بہت بے انصافیاں ہوئیں اور رفتہ رفتہ سواد اور دوسرے زرخیز علاقوں کی حالت خراب ہوگئی۔ منصور کے زمانے میں کاشتکاروں نے جنس کی شکل میں مطالبات پورے کرنے شروع کیے اور بعض اس قابل بھی نہ رہ گئے۔ مہتدی نے اصلاح کر کے یہ حکم دیا کہ وزن کا خیال کیے بغیر سکوں کی تعداد کے حساب سے رقم ادا کی جائے۔ اس طرح ایک کروڑ ۲ لاکھ درہم سالانہ کا خزانہ کو نقصان ہوتا تھا۔ اس سلسلے کی دوسری مثالیں مالیات سے تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً کسی جائداد پر ٹیکس لگانے کی بنیاد کیا تھی یا کسی نے واجبات سے زیادہ کا مطالبہ کیا تھا (دیکھیے کتاب الوزرار ص ۱۴۳ اور ۳۴۵)

۲۹۸۔ ماوردی ص ۷۱۔ ۱۳۵؛ AMEDROZ مضمون بالا ص ۶۳۵ (دوکان کے جھگڑے کی مثال اور ایک پل کے محرابوں کو وسیع کرنے کے سلسلے میں اختلاف رائے کی مثال کے لیے دیکھیے بالترتیب کتاب الوزرار ص ۱۴۳ اور ۲۵۶)

۲۹۹۔ مقامات، مرتبہ DE SACY طبع دوم جلد I۔ ص ۱۳۱۱ طبع اول ص ۲۰۰) اور AMEDROZ مضمون مذکور ص ۶۶۳۔

۳۰۰۔ نظام الملک (سیاست نامہ، ص ۱۰) نے بادشاہ کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ہفتہ میں دو دن خاص اس مقصد کے لیے عدالت میں بیٹھے۔

۳۰۱۔ ماوردی، ص ۱۳۴۔

۳۰۲۔ یہ واضح نہیں ہے کہ مصر سے مراد کون سا شہر ہے۔

۳۰۳۔ مقریزی، خطط جلد I، ص ۴۰۲۔

۳۰۴۔ قرآن ۲/۲۱۴

۳۰۵۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۱۰۹

۳۰۶۔ قرآن ۴/۹۴

۳۰۷۔ ایضاً ۵/۴۹ نیز ۲/۱۷۳

۳۰۸۔ کتاب الخراج، ص ۹۱۔

۳۰۹۔ "اگر کوئی شخص مسلمانوں کو ہتھیاروں سے دھمکاتا ہے اور وہ اسے قتل کر دیتے ہیں تو انھیں کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں چوری کی نیت سے داخل ہوتا ہے اور سامان لے کر بھاگتا ہے اور لوگ اس کا تعاقب کر کے اسے قتل کر دیتے ہیں تو انھیں سزا نہیں ملے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کو دھمکی دینے اور مارنے پیٹنے کے بعد قتل کر دیتا ہے تو اس سے بدلہ لیا جائے گا"۔ (جامع الصغیر برحاشیہ کتاب الخراج، ص ۱۱۹)

۳۱۰۔ قرآن ۱۷/۳۵ (قبل اسلام اور ابتدار اسلام کے زمانہ میں) اگر کوئی شخص کسی دشمن قبیلے کے فرد کو قتل کر دیتا تھا تو مقتول کے ولی قاتل کو گرفتار کر کے فدیہ کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتے تھے۔ اغانی، جلد II ص ۱۸۸ پر اس قسم کا ایک واقعہ مذکور ہے)

۳۱۱۔ قرآن۔ حوالہ مذکورہ بالا۔

۳۱۲۔ بیضاوی، تفسیر آیت متعلقہ

۳۱۳۔ قرآن ۲/۱۷۳

۳۱۴۔ ماوردی ص ۲۹۲۔

۳۱۵۔ قدوری، مختصر، ص ۱۷۲، نسفی، کنز الدقائق، جلد II ص ۳۰۲۔ ۳۱۰۔

۳۱۶۔ ماوردی، حوالہ مذکور

۳۱۷۔ شیرازی، تنبیہ، ص ۲۶۲۔

۳۱۸۔ خلیل، مختصر مترجمہ از GUIDI اور SANTILLANA جلد II ص ۲۶۲۔

۳۱۹۔ ماوردی، حوالہ مذکور، نیز کتاب الخراج، ص ۹۱ (وسط صفحہ)

۳۲۰۔ کنز الدقائق، جلد II ص ۳۱۰

۳۲۱۔ شافعی، کتاب الام، جلد VI ص ۸۱؛ ماوردی ص ۲۹۳؛ کتاب الخراج ص ۹۲۔

۳۲۲۔ بیضاوی (تفسیر قرآن ۹۵/۴)
۳۲۳۔ کتاب الخراج ص ۹۲۔
۳۲۴۔ ایضاً ص ۹۵۔
۳۲۵۔ ایضاً ص ۹۲۔
۳۲۶۔ اغانی، جلد II ص ۱۰۶
۳۲۷۔ کتاب الخراج ص ۹۵۔
۳۲۸۔ کتاب الخراج ص ۹۱
۳۲۹۔ ایضاً ص ۹۳
۳۳۰۔ ایضاً ص ۹۵
۳۳۱۔ قرآن ۴۲/۵
۳۳۲۔ بیضاوی، تفسیر قرآن ۴۲/۵
۳۳۳۔ ماوردی ص ۳۸۸۔
۳۳۴۔ کتاب الخراج ص ۸۸
۳۳۵۔ ایضاً
۳۳۶۔ طبری، جلد III ص ۱۵۱۰۔

باب ۸

۱۔ مثلاً ملاحظہ ہو ابوداؤد اور ترمذی میں حدیث معاذ بن جبلؓ (مترجم)

۲۔ طبری، جلد I ص ۱۷۵۰

۳۔ ایضاً جلد I ص ۲۱۳۶

۴۔ ایضاً جلد I ص ۲۶۳۶

۵۔ ابویوسف، "کتاب الخراج" ص ۲۰

۶۔ بطور مثال خراسان میں خراج کے مسئلہ پر بحث کے لیے گذشتہ باب ملاحظہ ہو۔

۷۔ طبری جلد ا، ص ۳۰۵۷

۸۔ ایضاً جلد II ص ۱۵۔

۹۔ ایضاً جلد II ص ۶۵

۱۰۔ ایضاً جلد II ص ۶۷

۱۱۔ ایضاً جلد II ص ۷۱

۱۲۔ ایضاً جلد II ص ۷۳

۱۳۔ ایضاً جلد II ص ۸۸

۱۴۔ ایضاً جلد II ص ۹۴

۱۵۔ ایضاً جلد II ص ۸۴

۱۶۔ ایضاً جلد II ص ۱۸۸ (صوبوں کی گورنری سے ذاتی فائدہ اٹھانے کی ایک مثال انھیں دونوں بھائیوں میں سے ایک کے حالات میں ملتی ہے۔

طبری کے بیان کے مطابق جب ایک بھائی ۲ برس کے بعد دمشق سے لوٹا تو اس کے پاس دو کروڑ درہم تھے۔ خلیفہ وقت یزید کو پتہ کو چلا تو اس نے کہا کہ یا تو سب رقم شاہی خزانہ میں جمع کر کے گورنری پر واپس چلے جاؤ (غالباً اپنے لیے اور خلیفہ کے لیے مزید رقم اکٹھا کرنے کی خاطر) —— یا پھر دس لاکھ درہم اپنے جانشین کو دے دو (اور ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ کوئی لمبی رقم خلیفہ کے لیے بھی طلب کی گئی ہوگی) اور گورنری سے الگ ہو جاؤ۔ اس قسم کی ایک دوسری مثال جہشیاری (کتاب الوزراء مرتبہ (HANS V. MAZZK) مطبوعہ لیپزگ ۱۹۲۶ء - ص ۱۱۹) کے یہاں معاویہ کے مقرر کردہ عراق کے عاملِ خراج خالد کے بارے میں ملتی ہے جنھوں نے ایک سال ایرانی تہوار نوروز اور مہرجان کے مواقع پر رعایا سے ایک کروڑ درہم بطور تحفہ پائے تھے۔

۱۷۔ طبری جلد II ص ۱۰۳۲۔

۱۸۔ ایضاً جلد II ص ۱۱۳۸

۱۹۔ ابن الاثیر (حالات ۱۰۷ھ)

۲۰۔ ایضاً، حالات ۱۱۳ اور ۱۱۷ھ

۲۱۔ ایضاً، حالات ۱۲۷ اور ۱۲۹ھ

۲۲۔ کندی، مرتبہ گسٹ (گب سیریز) "امیہ" کے تحت۔ عملاً یہی شخص شہری انتظام کا ذمہ دار ہوتا تھا۔

۲۳۔ کندی، ص ۵۸ اور ۸۳

۲۴۔ ایضاً ص ۶۵

۲۵۔ ایضاً ص ۷۳، ۸۵ اور ۹۳

۲۶۔ ہلال الصابی، "وزراء" مرتبہ امیدروز ص ۱۵۶

۲۷۔ طبری، جلد III ص ۱۱۳۸

۲۸۔ ایضاً جلد III ص ۱۱۸۷

۲۹۔ ایضاً جلد II ص ۱۰۰۷

۳۰۔ ابن الاثیر حالات ۱۱۰ھ

۳۱ طبری جلد II ص ۱۴۸۱

۳۲۔ جہشیاری "وزرا" مرتبہ مزک ص ۱۷۵۔ ماوردی مرتبہ انیگر ص ۳۴۹
ابن خلدون "مقدمہ" مرتبہ کترمیر جلد II ص ۱۸؛
ترجمہ ڈی سلین جلد II ص ۲۱

۳۳۔ جہشیاری۔ مذکورہ بالا حوالہ۔ مقریزی ("خطط" جلد I ص ۹۸) کا بیان ہے کہ ولید بن ہشام بن مخزوم بن سلیمان (متوفی ۲۲۲ھ/ ۸۳۷ء) نے رجسٹروں کو فارسی سے عربی میں منتقل کیا تھا۔ لیکن اکثریت کا خیال ہے کہ حجاج کے کاتب نے ۷۸ھ کے بعد کسی وقت یہ تبدیلی کی تھی۔ مقریزی کا یہ بھی کہنا ہے کہ شام میں یونانی سے عربی میں تبدیلی کا سہرا عبدالملک اور اس کے لڑکے ہشام کے سر ہے۔

۳۴۔ بلاذری، مرتبہ ڈی گوئجے (لیڈن ۱۸۶۶) ص ۳۰۰۔ دسویں صدی عیسوی میں فارس کی سرکاری زبان عربی تھی لیکن مقامی لوگ فارسی بولتے تھے (ابن حوقل، ص ۲۰۵)

۳۵۔ "خطط" جلد I ص ۹۸۔

36. C. H BECKER, PAPYRI SCHOTT-REINHARDT (HEIDELBERG, 1906); GREEK PAPYRI IN THE BRITISH MUSEUM, Vol. IV, Ed. H. I. BELL (LONDON, 1910)

۳۷۔ مثلاً ملاحظہ ہو تھیوڈور کا معاملہ، جو ۶۶۱ء سے ۶۷۷ء تک محکمہ کا انچارج تھا۔
PATROLOGIA ORIENTALIS, Ed. EVETTS, I, 2, F;
BECKER, [illegible] EI, [illegible]

۳۸۔ بعد میں ان کے بجائے مسلمان افسر مقرر ہوئے جو ان علاقوں کے انچارج تھے۔ دیکھیے بیکر کی کتاب (ZEITSCH. F. ASSYRIOLOGY) جلد XX (۱۹۰۷) ص ۱۰۱۔ جہاں تک عوام کا سوال ہے ان کے لیے

اس تبدیلی سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوا کیونکہ نئے افسروں نے اور بھی نئے نئے ٹیکس لگائے۔ دیکھئے (SEVERUS) کی کتاب "ہسٹری" (بحوالہ " پٹرو لوجیا ...." جلد V ص ۱۸۸) "کچھ دنوں کے بعد مصر میں بادشاہ کی طرف سے دفتر میں دو مسلمانوں کا تقرر ہوا ..... انھوں نے ایک ٹیکس تو بالائی مصر پر لگایا اور ایک دوسرا (نیا) ٹیکس مصر زیریں پر لگایا۔"

۳۹۔ مقریزی، "خِطط" جلد I ص ۷۲

۴۰۔ بیکر، پیپری (کتاب محولہ بالا نوٹ نمبر ۳۶) ص ۷۰

۴۱۔ مقدسی، مرتبہ ڈی گو ئیجے (دوسرا اڈیشن) ص ۲۱۲

۴۲۔ مقریزی، "خِطط" جلد I ص ۹۸۔

۴۳۔ ایضاً جلد I ص ۷۷

۴۴۔ مقریزی، "خطط" جلد I ص ۹۸

۴۵۔ مسکویہ THE ECLIPSE OF THE ABBASID.... جلد I ص ۱۵۱؛ ہلالی "وزرار" مرتبہ امیدروز ص ۳۱۴

۴۶۔ تنوخی "نشوار المحاضرہ" (برٹش میوزیم مخطوطہ اورینٹل نمبر ۹۵۸۶ فولیو ۷۵a)

۴۷۔ طبری جلد III ص ۴۶۵

۴۸۔ جہشیاری صفحات ۵۲a، ۸۶a، ۹۹a وغیرہ

۴۹۔ ہلال "وزرار" (عنوانات کے تحت؛ نیز ECLIPSE OF THE ABBASID جلد I ص ۱۶ اور ۲۸

۵۰۔ طبری، جلد III، ص ۴۵۹

۵۱۔ ایضاً، جلد III ص ۵۰۱

۵۲۔ ابن الاثیر، جلد VIII ص ۳۶، حالات ۳۰۴ھ

۵۳۔ کندی، مرتبہ (GUEST) گب سیریز) ص ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۲۹ وغیرہ

۵۴۔ ایضاً ص ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۴۲ وغیرہ

۵۵۔ ایضاً ص ۱۰۸؛ جہشیاری، ص ۸۱a

۵۶۔ ابن سعید "کتاب المغرب" مرتبہ K.N. TALLQUIST (لیڈن، ۱۸۹۹، ص ۱۵، (ترجمہ ص ۳۷)

۵۷۔ ایضاً ص ۱۶ (عربی متن)

۵۸۔ "الفخری" مرتبہ AHWARDT ص ۲۶۵

۵۹۔ طبری، جلد III ص ۸۴۱

۶۰۔ ابن الاثیر، حالات ۳۰۴ھ

۶۱۔ طبری، جلد III ص ۱۸۹۰

۶۲۔ ایضاً ص ۱۸۸۹ اور ۲۲۷۹

۶۳۔ یاقوت "معجم البلدان" جلد I ص ۱۴۱ ("استان العلی" کے تحت)

۶۴۔ ہلال "وزرار" ص ۲۵۸۔

۶۵ "نزہتہ القلوب" مرتبہ LE STRANGE ص ۴۲

۶۶۔ ہلال "وزرار" ص ۳۳۹

۶۷۔ یاقوت "معجم البلدان" جلد IV ص ۸۸۲

۶۸۔ ہلال، "وزرار" (جا بجا) نیز ایکلپس آف دی عباسید کیلیفیٹ جلد I، ص ۱۶، ۴۵، ۵۷ وغیرہ

۶۹۔ ابن الاثیر، حالات ۳۰۴ھ

۷۰۔ طبری جلد III ص ۳۷۷

۷۱۔ ہلال الصابی، "وزرار ص ۳۱۹ م

۷۲۔ اس قسم کے ایک واقعہ کے لیے جہاں فارس اور کرمان کے امیراور افسرمال نے تین برس تک خراج کی رقم نہیں بھیجی تھی، دیکھئے "ابن الاثیر" جلد VIII ص ۱۶۵ (حالات ۳۱۹ھ)

۷۳۔ مثلاً حوصلہ مند ترک سپہ سالار بجکم نے اس وقت تک کے لیے اہواز پر حملہ سے انکار کردیا تھا جب تک کہ اسے دونوں عہدوں کا چارج نہ دیا جائے

ذ ابن الاثیر" جلد VIII ص ۲۵۲' حالات ۳۲۵ھ

۷۴۔ طبری' جلد III ص ۳۷۵۔

75. S. LANE-POOLE, CATALOGUE OF ORIENTAL COINS IN THE BRITISH MUSEUM (LONDON, 1875) IV, 67-9.

۷۶۔ ابو المحاسن ابن تغری بردی ANNALES مرتبہ JUYNBOLL (لیڈن ۶۱۔ ۱۸۵۵) جلد II ص ۲۵۲۔

۷۷۔ ابن اسفندیار، ہسٹری آف طبرستان، مترجم ای، جی، براؤن (گب سیریز II) ص ۱۶۲۔

۷۸۔ "الفخری" ص ۳۰۸ م

۷۹۔ مقاری " نفح الطیب" (۴ جلدیں' بلاق' ب۔ ت) جلد I ص ۲۰۲

۸۰۔ ابن الاثیر، حالات ۳۵۰ھ

۸۱۔ یعنی قبائلی بادشاہ"۔ یہ خطاب مسلمان مورخین نے اندلس کے صوبوں اور شہروں کے ان حکمرانوں کو دیا تھا جو زوال کے بعد جگہ جگہ بادشاہ بن بیٹھے تھے۔ ان کا خاتمہ مرابطین کے ہاتھوں ہوا۔ ملاحظہ ہو لین پول کی مذکورہ بالا کتاب (نوٹ ۷۵) ص ۲۹۔

۸۲۔ مراکشی، ہسٹری آف الموحیدز (تاریخ الموحدین) مرتبہ ڈوزی، (لیڈن، ۱۸۸۱) ص ۴۳

۸۳۔ ایضاً ص ۱۲۲

۸۴۔ اپنی منکسر المزاجی کے باعث کافور اپنے کو صرف "استاد" کہلانا پسند کرتا تھا (ابن سعید "کتاب المغرب" ص ۱۲۴)۔

۸۵۔ ابو المحاسن "کتاب مذکور" جلد II ص ۱۵۲۔

۸۶۔ ایس۔ لین پول" کوائنس آف دی محمڈن ۔۔۔" ص ۱۳۲۔

۸۷۔ دیکھئے مرزا محمد قزوینی کا نوٹ " نظامی عروضی سمرقندی" "چہار مقالہ" (گب سیریز) ص ۱۶۳

۸۸۔ بارتھولڈ، ترکستان، ص ۲۲۰

۸۹۔ طبری، جلد III ص ۱۸۴۱، ۱۸۸۱ م

۹۰۔ "طبری" جلد III ص ۱۸۹۲

۹۱۔ گردیزی "زین الاخبار" مرتبہ ناظم ص ۱۵

۹۲۔ طبری، جلد III ص ۲۱۹۴

۹۳۔ ایضاً جلد III ص ۲۲۰۴

۹۴۔ گردیزی، کتاب مذکور، ص ۲۱

۹۵۔ الپتگین کے سکہ پر " نصر بن احمد مولائے امیرالمومنین" کندہ تھا۔ لین پول "کوائنز آف دی محمڈن ---" ص ۱۲۸)۔ ابو مطیع البلخی کی عجائب الاشیار میں نوح بن منصور سامانی کا اسی طرح ذکر ہے (مسودہ، ای۔ جی۔ براؤن ۔ کیمبرج بی ۱۲۰، فولیو) اور اسی طرح اس کے بھائی احمد بن منصور کا نام اس کے باپ منصور بن نوح کے سکہ پر ملتا ہے (لین پول، ص ۱۱۱)

۹۶۔ دیکھئے۔ خلیفہ کی درخواست پر غیر مسلم ترکوں کے خلاف احمد بن اسماعیل کی جنگ کے حالات ("عریب" ص ۴۲)

۹۷۔ مقدیسی ص ۳۳۷، ۳۴۰

98. E.D. ZAMBAUR, MANNUEL DE GÉNÉALOGIE ... de L'ISLAM HANOVER, 1927) P. 20

۹۹۔ گردیزی ص ۲۵، ۴۳

۱۰۰۔ ایضاً ص ۹۲

۱۰۱۔ بیہقی "تاریخ مسعودی" مرتبہ ڈبلیو، ایچ، مورلے (کلکتہ، ۱۸۶۲) ص ۳۵۳ م

۱۰۲۔ ایضاً ص ۵۰۔ ۴۸

۱۰۳۔ اسی طرح جب خوارزم شاہ نے خطبہ میں محمود کا نام نہیں لیا تو اس کے ساتھ سختی کا برتاؤ کیا گیا (بیہقی، ص ۸۴۱

۱۰۴۔ ای، جی، براؤن، ہسٹری آف پرشین لٹریچر ان ماڈرن ٹائمس (کیمبرج، ۱۹۲۴) ص ۵۴۔

۱۰۵۔ طبری جلد III ص ۱۳۳۸

۱۰۶۔ گردیزی، ص ۸
۱۰۷۔ ایضاً، ص ۱۱
۱۰۸۔ ایضاً، ص ۱۴
۱۰۹۔ ابن حوقل "کتاب المسالک والممالک" مرتبہ ڈی گو یجے (لیڈن ۱۸۷۳) ص ۲۰۸
۱۱۰۔ گردیزی ص ۲۰، ۳۵، ۳۹، ۴۳
۱۱۱۔ خاندان کا چوتھا حکمراں۔
۱۱۲۔ بیہقی "تاریخ مسعودی" مرتبہ مورلے (کلکتہ ۱۸۶۲) ص ۱۶۳ - ص ۲۱ پر طاہر کاتب (سکرٹری) کا جسے اس سے قبل ص ۶ پر "سربراہ چانسری" کہا گیا ہے، "عمید" (مہتمم) کے لقب سے ذکر کیا گیا ہے جس کے پاس تمام معاملات بھیجے جاتے تھے۔
۱۱۳۔ نرشخی، "تاریخ بخارا" مرتبہ شیفر (پیرس ۱۸۹۲) ص ۲۴
۱۱۴۔ گردیزی، ص ۳۹
۱۱۵۔ ایضاً، ص ۴۲
۱۱۶۔ ایضاً ص ۲۵۔ نیز نوح بن نصر کے وزیر اور منتظم ("صاحب تدبیر") کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو کتاب مذکور کا ص ۳۲
۱۱۷۔ نرشخی کتاب مذکور، ص ۱۲۴۔
۱۱۸۔ میرخوند ، مرتبہ فادر ولکن (گوتنجن ۱۹۰۸) ص ۲۰، ۸۴،
۱۱۹۔ بیہقی، کتاب مذکور، ص ۴، ۱۲۔
۱۲۰۔ ایضاً ص ۱۰۶م
۱۲۱۔ ایضاً ص ۴۰، ۴۱م
۱۲۲۔ ایضاً ص ۲۶، ۱۸۰
۱۲۳۔ ایضاً ص ۱۰۶
۱۲۴۔ ایضاً ص ۵۰
۱۲۵۔ ایضاً ص ۶۰

۱۲۶۔ ایضاً ص ۳۱۲، ۳۱۴

۱۲۷۔ ایضاً ص ۱۶۴ م اور مناسب جگہوں پر

۱۲۸۔ ایضاً ص ۱۶۵

۱۲۹۔ ابن الاثیر حالات ۳۸۲ھ (جلد IX ص ۶۶) اور حالات ۳۶۹ھ (جلد VIII ص ۵۱۵) اگر کوئی وزیر اپنے حکمراں کو ناراض کرتا تو اس کے عہدہ کی اہمیت بھی اس کی کوئی مدد نہیں کرتی تھی، لیکن جیساکہ فارس کا عام قاعدہ تھا وہاں مار کھانے میں کوئی بے عزتی نہیں تھی اور یہ وزرار مار کھانے کے باوجود اپنے عہدہ پر فائز رہ سکتے تھے (دیکھئے ابن الاثیر حالات ۴۳۱ھ ختم کے قریب)

۱۳۰۔ یاقوت "ارشاد الاریب" مرتبہ مارگولیتھ (گب سیریز) جلد II ص ۲۷۵

۱۳۱۔ نظام الملک "سیاست نامہ" مرتبہ شیفر ص ۱۸، ۴۳، ۵۷ وغیرہ۔

۱۳۲ (اس نظام پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو) بارتھولڈ، ترکستان، ص ۳۸۲

۱۳۳۔ "تذکرہ شاہ طہماسپ"، کاویانی اڈیشن (برلن ۱۳۴۳ھ) ص ۱۸

۱۳۴۔ جان فریر، اے نیو اکاؤنٹ آف ایسٹ انڈیا اینڈ پرشیا (۱۶۷۲-۸۱) ہکلوت سوسائٹی ۱۹۱۵، جلد ۳، ص ۲۱

۱۳۵۔ اے نریٹیو آف اتالین ٹریولس ان پرشیا (ہکلوت، ۱۸۷۳) ص ۲۲۰۔

۱۳۶۔ "تذکرہ شاہ طہماسپ" ص ۹

۱۳۷۔ اسکندر منشی "تاریخ عالم آرائے عباسی" (ای، جی براؤن مسودہ، کیمبرج H.12 POL SB

۱۳۸۔ آدم اولیاریوس اس سفارت کا سکرٹری تھا جسے ہولستائن کے ڈیوک فریڈرک نے ڈیوک آف مسکووی اور شاہ فارس کے پاس بھیجی تھی۔ اس کے سفرنامہ کو کڈویلی کے جان ڈیویس نے دیانت داری کے ساتھ انگریزی میں

منتقل کیا ہے یہ کتاب لندن سے ۱۶۶۹ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں حوالہ اسی اڈیشن کا دیا گیا ہے۔

۱۳۹۔ اولیاریوس، کتاب مذکور، ص ۲۷۲

۱۴۰۔ جان فریر، کتاب مذکور، جلد ۳، ص ۲۱

۱۴۱۔ اولیاریوس کتاب مذکور۔ ماضی قریب میں بہت حد تک یوروپی اثرات کے تحت قاچاریوں کے یہاں وزرار کی تعداد کافی بڑھ گئی تھی۔ ان پر مشتمل ایک کونسل ہوتی تھی جس کے اہم ممبران ہوتے تھے صدر اعظم (چانسلر) وزیر اعظم (پرائم منسٹر) مستوفی الممالک (وزیر داخلہ) اور وزیر نظام (وزیر جنگ)

۱۴۲۔ بیہقی کتاب مذکور، ص ۱۶، ۳۲.

۱۴۳۔ گردیزی، ص ۲۱

۱۴۴۔ ایضاً ص ۴۹

۱۴۵۔ ایضاً ص ۴۳

۱۴۶۔ بیہقی، کتاب مذکور ص ۵۰۹

۱۴۷۔ ترشخی، "تاریخ بخارا" (شیفر اڈیشن) ص ۸۱ م

۱۴۸۔ "تاریخ شاہ طہماسپ" ص ۱۲

۱۴۹۔ "ڈان جوان آف پرشیا" مرتبہ لے اسٹرینج، (لندن ۱۹۲۶) ص ۴۰

۱۵۰۔ "تذکرہ شاہ طہماسپ ص ۱۰

۱۵۱۔ صفویوں کے نظم مملکت پر ایک جامع رپورٹ "تذکرۃ الملوک" (مصنف لا معلوم) پر دی، منورسکی کے تشریحی نوٹ (گب میموریل سیریز نمبر XVI لندن ۱۹۴۳) میں ملتی ہے۔

۱۵۲۔ ایالات میں اگرچہ آذربائیجان، فارس، خراسان اور کرمان شامل تھے لیکن انتظامی مصالح کے پیش نظر ان علاقوں میں کمی بیشی بھی ہوتی رہتی تھی۔

۱۵۳۔ بیہقی، کتاب مذکور، ص ۹، ۲۶۹۔

۱۵۴۔ ایضاً صفحات ۴، ۲۵۲۔ صفوی زمانے میں یہ کام کمنتار کے سپرد ہوتا تھا۔

۱۵۵۔ بیہقی کتاب مذکور ص ۲۰۶۔

۱۵۶۔ ابن حوقل، "المسالک والممالک" مرتبہ ڈی گو تجے الیڈن، ۱۸۷۳ء، ص ۳۰۸ اور ۲۹

۱۵۷۔ ایضاً ص ۳۰۹

۱۵۸۔ ایضاً ص ۲۰۵۔ اصطخری، "المسالک والممالک" (مرتبہ ڈی گو یجے، لنڈن ۱۸۷۰ء) ص ۱۴۷

۱۵۹۔ ابن حوقل "المسالک والممالک" ص ۱۸۵

۱۶۰۔ مصنف کے خیال میں یہ تقریباً نصف ملین (۵ لاکھ) گھرانے تھے جو بہت حد تک مبالغہ معلوم ہوتا ہے۔ خود مصنف کا خیال بھی یہی ہے کہ صحیح تعداد کا اندازہ صرف زکوٰۃ کی رجسٹری سے لگ سکتا ہے۔

۱۶۱۔ ابن حوقل، کتاب مذکور، ص ۱۸۶

۱۶۲۔ بیہقی، کتاب مذکور ص ۲۸۹، ۲۹۵۔

۱۶۳۔ ایضاً ۱۶۵۔ غزنویوں نے اپنے محکمہ جاسوسی کو بہت اہمیت دی تھی۔ مرکز سے تادیبی فوج برابر جاتی رہتی تھی۔ ایسے مواقع پر ایک ذمہ دار افسر (دیوان رسالت) ساتھ جاتا تھا جو ہر روز کی کاروائی سے امیر کو باخبر رکھتا تھا (ایضاً ص ۵۰۰)

۱۶۴۔ ایضاً ص ۱۶۶

۱۶۵۔ ایضاً ص ۱۲۵، ۱۵۴

۱۶۶۔ اصطخری، کتاب مذکور، ص ۹۷ (ماضی قریب کے ایران میں ولایت کئی بلوک میں تقسیم تھی اور ہر بلوک کئی گاؤں (قریہ یا دیہہ) پر مشتمل ہوتا تھا۔ ہر گاؤں میں ایک مقامی سردار ہوتا تھا جسے کدخدا یا ریش سفید کہا جاتا تھا۔ اس کی ذمہ داری تھی کہ وہ گورنمنٹ کے مطالبات کو گاؤں والوں سے وصول کر کے

خزانہ میں جمع کرے۔

۱۶۷۔ ایک پختہ جریب = ۳ ۳/۴ خام جریب
ایک خام جریب = ۶۰ × ۶۰ شاہی کیوبٹ
ایک شاہی کیوبٹ = ۹ قبضہ (ایک قبضہ = ایک مٹھی)
اصطخری، کتاب مذکور ص ۱۵۷؛ ابن حوقل کتاب مذکور ص ۲۱۶۔

۱۶۸۔ اصطخری، "کتاب مذکور"؛ ابن حوقل، "کتاب، مذکور" (عنوان زیر بحث کے تحت)

۱۶۹۔ ابن حوقل (عنوان زیر بحث کے تحت)

۱۷۰۔ نرشخی، "کتاب مذکور" ص ۱۳

۱۷۱۔ ایضاً ص ۱۴

۱۷۲۔ ابن حوقل ("کتاب مذکور" ص ۳۴۱) کا بیان ہے کہ منصور بن نوح کے زمانے میں ٹیکس کی ششماہی رقم دو کروڑ درہم سے زائد نہ تھی جب کہ اسے ہر تیسرے ماہ سرکاری ملازمین کی تنخواہ کی مد میں ۵۰ لاکھ درہم دینے پڑتے تھے۔

۱۷۳۔ نرشخی "کتاب مذکور" ص ۳۱

۱۷۴۔ ایضاً ص ۱۱ م

۱۷۵۔ اصطخری، "کتاب مذکور" ص ۱۵۸

۱۷۶۔ بیہقی، "کتاب مذکور" ص ۱۶۔

۱۷۷۔ ایضاً، ص ۵۱۰

۱۷۸۔ بیہقی، "کتاب مذکور" ص ۶۸۸

[illegible] NARRATIVE OF ITALIAN TRAVELS IN PERSIA (HAKLUYT SOCIETY 1873) P. 226.

۱۸۰۔ اسکندر منشی، "تاریخ عالم آرائے عباسی" (ای، جی، براؤن مسودہ، کیمبرج،
(H. 13, PART I, F. 109 b)

۱۸۱۔ اولیاریوس "کتاب مذکور" ص ۷۷ا، ۲۷۲

۱۸۲۔ ایضاً ص ۲۷۲

183. ESTAT DE LA PERSE EN 1660, P. 226.

۱۸۴۔ ایران کے طریق مالیہ کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ اے۔ کے۔ ایس لیمبٹن کی کتب
A.K.S. LAMBTON, LANDLORD AND PEASANT IN PERSIA.

۱۸۵۔ مقریزی "خطط" جلد I، ص ۴۰۴؛ قلقشندی، "صبح الاعشیٰ" (قاہرہ، ۱۹۱۳)
جلد III ص ۴۸۲۔

۱۸۶۔ مقریزی، (عنوانات زیر بحث کے تحت)

۱۸۷۔ مقریزی، "کتاب مذکور" جلد I ص ۳۵۶ (درمیان)

۱۸۸۔ ایضاً ص ۳۵۷

۱۸۹۔ ایضاً (زیر بحث عنوان کے تحت)

۱۹۰۔ ایضاً ص ۵۳۶ (سطر ۳)

۱۹۱۔ ایضاً ص ۳۵۴

۱۹۲۔ قلقشندی (زیر بحث عنوان کے تحت) اور مقریزی، "کتاب مذکور" جلد I
ص ۴۰۴۔

۱۹۳۔ مقریزی، ایضاً ص ۳۹۱

۱۹۴۔ ایضاً ص ۴۵۸

195. C.H. BECKER, BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE EGYPTEN
جلد I ص ۳۲۔ اگرچہ متن میں "مظلمہ" لکھا ہوا ہے لیکن بظاہر یہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ (از مترجم: مظلمہ بھی درست ہو سکتا ہے "صاحب مظالم" ایک عہدہ تھا، نیم فوجی، نیم عدالتی قسم کا۔ یہ ایک عدالت تھی جس میں بادشاہ یا اس کا نائب ماتحت عدالتوں کی اپیل کی سماعت کرتا تھا۔)

۱۹۶۔ مقریزی، کتاب مذکور، جلد I ص ۳۵۴، ۲۴ م

۱۹۷۔ مقریزی، جلد I ص ۳۹۷ م

۱۹۸۔ ایضاً جلد I ص ۴۰۰

۱۹۹۔ مقریزی، کتاب مذکور، جلد I ص ۴۰۱؛ قلقشندی، جلد III ص ۴۹۲

۲۰۰۔ قلقشندی، جلد I ص ۹۶

۲۰۱۔ ابن الاثیر جلد IX ص ۸۱

۲۰۲ مقریزی، جلد I ص ۹۷

۲۰۳ ایضاً جلد I ص ۸۳، ۸۵م، ۹۷۔

۲۰۴۔ انھیں خراج کے بر خلاف جو سالانہ ہوتا تھا، ہلالی یا ماہوار ٹیکس کہا جاتا تھا (مقریزی، جلد I ص ۱۰۳، ۱۰۷)

۲۰۵۔ مکوس کو وصول کرنے والے افسران "مکاس" عزت کی نظر سے نہیں دیکھے جاتے تھے۔ ملاحظہ ہو۔

GOLDZIHER, MUHAMMEDANISCHEN STUDIEN, I, 19, n.2.

۲۰۶۔ ابن جبیر (مرتبہ رائٹ اور ڈی گو بجے (گپ سیریز) ص ۳۹۔

۲۰۷۔ مقریزی جلد I ص ۱۰۳

۲۰۸۔ شہر کے بے شمار یہودی اور عیسائی جزیہ ادا کرتے تھے (ابن جبیر "کتاب مذکور" ص ۴۲)

۲۰۹۔ مقریزی، جلد I ص ۱۰۷-۱۱۰

۲۱۰۔ زکوٰۃ کی شرح ½ ۲ فیصد تھی اس میں ضروری تھا کہ سونا کم از کم ۲۰ مثقال ہو اور سیکورٹیز کی مالیت پر زکوٰۃ نہیں تھی۔ ۲۰۰ درہم پر ۵ درہم کے حساب سے ادائگی ہوتی تھی۔ جو چیزیں دوبارہ فروخت کے لیے لائی جاتی تھیں ان کی قیمت کا اندازہ بھی اسی حساب سے لگایا جاتا تھا۔ (ابن مماتی "کتاب قوانین الرداوین" مسودہ کیمبرج (Qq. 244/6, FOLS. 40 F.)

۲۱۱۔ ایضاً فولیو ۴۳

۲۱۲۔ ایضاً۔

۲۱۳۔ مقریزی، جلد I ص ۳۵۲

۲۱۴۔ ابن مماتی، "کتاب مذکور" (برٹش میوزیم مسودہ (OR. 3120, FOL. 9)

۲۱۵۔ مقریزی، جلد II ص ۲۱۳

۲۱۶۔ قلقشندی جلد IV، ص ۱۷

۲۱۷۔ مقریزی، جلد II ص ۲۱۴ م؛ قلقشندی، جلد IV ص ۱۶ م۔

۲۱۸۔ مقریزی جلد I ص ۲۱۹۔

۲۱۹۔ ابن تغری بردی "نجوم الظاہرہ" مرتبہ W. POPPER جلد VI (کیلی فورنیا، ۱۹۱۵) ص ۲ م۔ مذکورہ بالا اکثر و بیشتر خطابات فارسی کے تھے لیکن ترکی زبان میں ـــــ جو مملوکوں کی مادری زبان تھی۔ داخل ہو گئے تھے۔

۲۲۰۔ مقریزی، جلد I ص ۹۱۔۸۷؛ ۱۱۱

221. S. LANE-POOLE, THE COINS OF THE SULTANS OF DELHI, (LONDON, 1884) P. 69.

۲۲۲۔ ایضاً ص XXVI

223. LANE-POOLE, THE COINS OF THE MOHAMMADEN STATES OF INDIA, Pp. XXXIII, 13.

۲۲۴۔ ایضاً صفحات ۸۹ م

۲۲۵۔ ابن تغری بردی "نجوم الظاہرہ" جلد VI ص ۱۳، ۹۵

۲۲۶۔ ایضاً ص ۴۷

۲۲۷۔ ملاحظہ ہو قوچی بے "رسالہ" (نظام سلطنت کے موضوع پر سلطان مراد چہارم کے نام خط) قسطنطنیہ ۱۳۰۳ھ ص ۱؛ Z.D.M.G جلد XV (۱۸۶۱) میں W. BEHRNAUER کا ترجمہ، ص ۲۷۲ م

۲۲۸۔ قوچی بے، ص ۱۲۔

۲۲۹۔ عین علی آفندی "قوانینِ آل عثمان" (قسطنطنیہ ۱۲۸۰ھ) صفحات ۱۹۸ م

۲۳۰۔ وزیر اعظم کا خطاب سب سے پہلے علی پاشا ابن خیرالدین پاشا کو مراد اول

کے زمانہ میں ملا تھا۔ دیکھئے علی چلیبی "کنہ الاخبار" (قسطنطنیہ، بلا تاریخ) ص ۳۔

۲۳۱۔ اسے اصطلاحاً "تقریر" کہا جاتا تھا۔

۲۳۲۔ اسے اصطلاحاً "تلخیص" کہتے تھے۔

233. VON HAMMER, DES OSMANISCHEN REICHS STAATSVER-FASSUNG UND STAATSVERWALTUNG, 2 VOLS. (VIENNA, 1815) Vol. I, P. 578.

۲۳۴۔ فارس میں اسے کدخدا کہتے تھے۔ اس کی حیثیت تین توغ رکھنے والے پاشا کے برابر ہوتی تھی۔ توغ ترکی میں گھوڑے کی دم کو کہتے ہیں۔ ترکی پاشاؤں کے جھنڈے پر گھوڑے کی دم کا نشان بنا ہوتا تھا۔ جتنی دُمیں ہوتی تھیں اتنے توغ کا مرتبہ اس پاشا کا مانا جاتا تھا۔

۲۳۵۔ واصف، "تاریخ واصفی" (قسطنطنیہ، ۱۲۱۹ھ) جلد I ص ۱۰

236. D' OHSSON, OP. CIT., P. 211.

۲۳۷۔ اسے دیوان ہمایوں قلی یعنی شاہی دیوان کا غلام کہا جاتا تھا۔ دیکھئے ایضاً جلد VII ص ۱۵۶

۲۳۸۔ قوچی بے، "رسالہ" ص ۱۰

۲۳۹۔ فریدوں بے، "منشئات السلاطین" (قسطنطنیہ ۱۲۷۴ھ) جلد I ص ۴۶۵

۲۴۰۔ حاجی خلیفہ، "دستور العمل" .Z.D.M.G جلد XI (۱۸۵۷) ص ۱۱۱

۲۴۱۔ نوٹ نمبر ۲۳۶ (جلد VII، ص ۲۶۱)

۲۴۲۔ قوچی بے، "رسالہ" ص ۴۶۔

۲۴۳۔ اس قسم کی جاگیر کو اگر اس کی مالیت ۲۰ ہزار پیاسٹر سالانہ سے زیادہ ہوتی تو اسے "قلیج زعامات" (جاگیر سیف) کہا جاتا تھا۔ اور اگر اس سے کم ہوتی تو اسے تیمار کہتے تھے (عین علی آفندی "قوانین"، صفحات ۶۳-۶۱)، شروع میں ان دونوں اصطلاحات میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔

۲۴۴۔ عین علی آفندی ایضاً، ص ۱۰۴م

245. EVLIYA CHELEBI, NARRATIVE OF TRAVELS, (LONDON, 1834-50) Vol. I, P. 89 F.

۲۴۶۔ قوچی بے، "رسالہ" ص ۴۶

247. Z.D.M.G. Vol. XIII (1859) P. 209.

۲۴۸۔ اسے خراج کہتے تھے۔ ترکی میں متعینہ سفیر وینس نے اسے CARAZ لکھا ہے

۲۴۹۔ دیکھئے D'OHSSON کی کتاب TABLEAU... جلد V باب II۔
ترکی میں غیر ملکیوں کو "مراعات خصوصی" CAPITULATION دینے کی بنیاد ریاست کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اسی امتیاز کے باعث پڑی تھی۔ ۱۸۵۶ میں صلح نامہ پیرس کے بعد، جس کی رو سے ترکی کو اتحاد یورپ میں داخلہ ملا تھا، باب عالی نے ایک شاہی فرمان کی رو سے اپنی باج گذار غیر مسلم اور مسلم رعایا کے درمیان ہر قسم کے فرق کو ختم کر دیا۔ اسی وقت شہریت کا تصور بھی سامنے آیا جو مسلمان حکومتوں کے لیے اجنبی تھا اور اس طرح ترکی کے تمام لوگ "رعیت شاہانہ" یا رعیت سرکار عثمانی" کہے جانے لگے۔ غیر مسلموں سے جزیہ اینا موقوف کر دیا گیا۔ لیکن اس معافی کے بعد چونکہ فوجی خدمت اصولاً ان کے لیے بھی لازمی ہو جاتی تھی اس لیے جو لوگ فوج میں نہیں جاتے تھے انھیں اس کے بدلے معافی ٹیکس (بدل ٹیکس) دینا پڑتا تھا۔

۲۵۰۔ قوچی بے، "رسالہ"، صفحات ۴۶، ۶۴ م

۲۵۱۔ ڈی، اوہسن، کتاب مذکور، جلد VII، ص ۲۷۴

252. DOZY, RECHERCHES ... L'ESPANGE, I, P. VII

۲۵۳- ابن خلدون، مقدمہ، مرتبہ کتریمر، جلد ۲، ص ۹؛
محمد لسان الدین " الاحاطہ فی تاریخ غرناطہ" (قاہرہ، ۱۳۱۰ھ)
جلد I ص ۳۵۲۔

254. مراکشی THE HISTORY OF THE ALMOHEDAS,
Ed. DOZY (LEYDEN, 1881) P. 176, 226.

۲۵۵- ایلیٹ اور ڈاؤسن، دی ہسٹری آف انڈیا ... (لندن، ۱۸۶۷) جلد ۲ ص ۱۰۷۔

۲۵۶- میں آر، سی، ٹیمپل کا مضمون " شیر شاہ "
جلد ۵۱ (۱۹۲۲ء) ص ۱۸۹۔

۲۵۷- ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن' ایضاً جلد III ص ۱۷۹۔ احداث بہت دنوں تک غائب نہیں رہ سکے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ انھیں محمد بن تغلق اور اس کے جانشین فیروز شاہ تغلق سوم کے زمانے میں "ختم" کیا گیا تھا (دیکھیے ابن بطوطہ سفر نامہ جلد III ص ۱۱۶م) احداث ٹیکسوں کی مکمل فہرست کے لیے دیکھیے
E. THOMAS, REVENUE RESOURCES OF THE MUGHAL EMPIRE (LONDON, 1871) P. 5.

۲۵۸- اس کے باوجود مسلم مورخین نے اس اصطلاح کو ہندؤں کے لیے بلاتکلف استعمال کیا ہے۔

۲۵۹- ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن' ایضاً جلد III ص ۱۸۵۔

۲۶۰- " بابر نامہ" مترجمہ اے۔ ایس۔ بیورتج جلد ۲، ص ۲۵۰

۲۶۱- ای۔ تھومس۔ کتاب مذکور (حوالہ ۲۵۷) ص ۵۔

باب ۹

۱۔ طبری، جلد I، ۱۲۶۶

۲۔ ایضاً۔ I، ۷ــ۱۳۶۵

۳۔ ایضاً۔ I، ۱۲۹۷ (از مترجم:۔ غزوہ بدر کی نوعیت مسلم محققین کے مطابق مدافعانہ تھی۔ اس سلسلے میں تفصیلات کے لیے مسلم سیرت نگاروں کی تصنیفات ملاحظہ ہوں، مثلاً علامہ شبلی کی "سیرت النبی")

۴۔ ایضاً۔ I، ۱۳۹۰

۵۔ ایضاً۔ I، ۱۶۱۰

۶۔ ایضاً۔ I، ۱۶۳۷

۷۔ ایضاً۔ I، ۲۰۷۹

۸۔ ایضاً I، ۹ ۲۰۸ ۔ بلاذری (فتوح البلدان ص ۱۰۷) کا بیان ہے کہ ابتدا میں الگ الگ تین تین ہزار کے تین دستے شام پر چڑھائی کے لیے بھیجے گئے تھے۔ بعد میں خالد بن ولید کی کمک کے علاوہ اصل فوج کی تعداد ۲۴ ہزار ہو گئی تھی۔

۹۔ طبری۔ بیان مذکور

۱۰۔ دیناوری، اخبار الطوال مرتبہ GUIRGASS (لیڈن ۱۸۸۸) ص ۱۱۸

۱۱۔ طبری۔ I، ۲۱۷۴ (مسلسل)

۱۲۔ دیناوری، کتاب مذکور ص ۱۱۹

۱۳۔ طبری۔ I، ۲۲۳۶ (بلاذری، ص ۲۶۷، کے بیان کے مطابق اس جنگ میں مسلم فوج کا چوتھائی حصہ صرف بجیلہ قبیلہ کے لوگوں پر مشتمل تھا)

۱۴۔ بلاذری۔ ص ۲۵۵ (م)

۱۵۔ طبری۔ I، ۲۳۳۷

۱۶۔ طبری۔ I ۲۴۵۱۔ کہا جاتا ہے کہ لگ بھگ اتنی ہی بڑی ایک دوسری فوج جنگ جلولا میں ایرانیوں سے برسر پیکار تھی۔ (بلاذری ص ۲۶۴)

۱۷۔ یعقوبی HISTORIAE مرتبہ HOUTSMA جلد II ص ۱۶۴ (ختم صفحہ کے قریب)

۱۸۔ ایضاً جلد II ص ۱۶۸

۱۹۔ مقریزی، خِطَط، جلد I، ص ۹۴۔ یہ روایت اگرچہ بعد کی ہے لیکن تعداد بہرحال قابل یقین ہے۔

۲۰۔ بلاذری ص ۳۶۲۔

۲۱۔ ایضاً ص ۳۵۰؛ مسعودی، "مروج الذہب" جلد IV، ص ۱۹۴

۲۲۔ طبری جلد I ص ۲۸۰۵۔ بتایا جاتا ہے کہ ہر فوجی کو چوتھے سال میدانِ جنگ میں جانا پڑتا تھا۔ لیکن یہ بیان بہت حد تک تاریخ اسلام کو منظم طریقہ سے پیش کرنے کی کوششوں پر مبنی کہا جا سکتا ہے۔

۲۳۔ بلاذری، ص ۴۱۰

۲۴۔ ابن الاثیر۔ (واقعات ۸۰ اور ۸۳ ہجری)

۲۵۔ زَبیدی، تاج العروس (قاہرہ ۱۲۸۰ ہجری) جلد IV، ص ۱۴۱

۲۶۔ طبری، جلد II ص ۱۲۹۰ (م)

۲۷۔ بلاذری ص ۴۰۷

۲۸۔ ابن الاثیر، (حالات ۹۴ ہجری)

۲۹۔ ایضاً (حالات ۹۸ھ) جلد V ص ۱۹

۳۰۔ بلاذری ص ۱۹۷

۳۱۔ بلاذری ص ۱۶۲۔

۳۲۔ طبری (جلد II ص ۱۲۳۵) کے مطابق تعداد ۱۲ ہزار تھی

۳۳۔ ابن الاثیر (حالات ۹۱ھ) جلد IV ص ۴۴۴

۳۴۔ مسعودی، کتاب مذکور، جلد IV ص ۳۴۴

۳۵ ایضاً جلد V ص ۱۴۰

۳۶۔ طبری جلد II ص ۱۹۳۰

۳۷۔ ایضاً جلد II ص ۹۴۳ (م)

۳۸۔ ایضاً جلد II ص ۹۴۸

۳۹۔ ایضاً جلد I ص ۱۶۹۴

۴۰۔ ایضاً جلد I صفحات ۲۸۱۵، ۲۹۱۳

۴۱۔ ابن الطقطقہ "الفخری" مرتبہ DERENBOURG ص ۱۱۷

۴۲۔ طبری جلد I ص ۲۴۱۲؛ بلاذری صفحات ۲۶۵ (م)

۴۳۔ طبری جلد I ص ۲۲۲۴ (م)

۴۴۔ ایضاً جلد I ص ۲۴۹۶

۴۵ ایضاً جلد III ص ۱۶۹۹

۴۶۔ مقریزی، "خطط" جلد I ص ۹۵

۴۷۔ بلاذری، صفحات ۱۲۸ اور ۲۵۵ (م)

۴۸۔ مقریزی، ایضاً

۴۹۔ ابتدا میں "جند" فوجی علاقے کو کہتے تھے۔ پھر علاقہ کی نسبت سے وہاں رہنے والے سپاہیوں کو بھی جند کہا جانے لگا۔ (دیکھئے بلاذری صفحات ۱۳۱، م)۔ عسکر (یعنی لشکر) کے بر خلاف "جند" بادشاہ یا سردار قبیلہ کے ذاتی محافظ دستے کو بھی کہتے تھے (طبری جلد II ص ۱۹۷۰؛ ابن الاثیر جلد VII ص ۱۰۲)۔ متطوّعہ (رضا کار) یا عام آبادی کے برعکس اس اصطلاح کا استعمال کمربستہ فوج STANDING ARMY کے لیے بھی ہوتا تھا (دیکھئے بلاذری ص ۱۶۶۔ طبری جلد I ص ۲۰۹۰۔

۵۰۔ مقریزی، ایضاً جلد I ص ۹۴

۵۱۔ ابن الاثیر۔ جلد III ص ۲۴۲؛ جلد IV ص ۱۶۲(م) اور ۲۳۰ (م)

۵۲۔ مسعودی، "مروج الذہب" جلد V ص ۲۰۰

۵۳۔ (اس رقم کو جُعل کہتے تھے) بلاذری صفحات ۱۸۷ م۔

۵۴۔ ابن الاثیر (حالات ۸۰ ہجری) نیز حالات ۸۳ ہجری۔

۵۵۔ "کامل" از مبرّد مرتبہ WRIGHT ص ۲۱۶

۵۶۔ طبری جلد II ص ۸۹۰

۵۷۔ ایضاً جلد II ص ۹۳۰

۵۸۔ ایضاً جلد II ص ۹۴۸

۵۹۔ اس رقم کے پانے والے کو مُرتَزَق کہتے تھے۔ ۶۴ھ میں تقریباً ۶۰ ہزار ایسے وظیفہ خوار صرف عراق میں موجود تھے۔ انھیں اور ان کے بال بچوں کو تقریباً ۶ کروڑ درہم سالانہ وظیفہ ملتا تھا (مسعودی، "مروج" جلد V ص ۱۹۴۔

۶۰۔ طبری، جلد III ص ۴۹۲

۶۱۔ ابن الاثیر جلد V ص ۱۹

۶۲۔ بلاذری، ص ۴۱۰۔ زیاد بن ابی سفیان نے ۵۱ھ میں ربیع ابن زیاد کو خراسان کا گورنر مقرر کیا تھا۔ "یہ پہلا شخص تھا جس نے جندیوں کو جنگی فنڈ میں چندہ دینے پر مجبور کیا۔" اس چندہ کو "تناہد" کہتے تھے۔

۶۳۔ طبری، جلد III ص ۵

۶۴۔ طبری کے بیان کے مطابق فی کس ۳ درہم اور ایک موقع پر مزید ۴ درہم بطور عطیہ دئے گئے تھے، جلد II ص ۱۹۶۸۔

۶۵۔ طبری جلد II ص ۲۰۰۲

۸۳۔ میکائیل سیروس کے بیان کے مطابق معتصم کی فوج میں ۸۰ ہزار سپاہیوں کے علاوہ ۳۰ ہزار دوکاندار وغیرہ تھے۔ ملاحظہ ہو۔
J.B. BURY, A HISTORY OF THE EASTERN ROMAN EMPIRE (LONDON, 1912) P. 263, N. 3.

۸۴۔ الصابی، "کتاب الوزراء" مرتبہ AMEDROZ ص ۱۱

۸۵۔ طبری، جلد III ص ۱۵۴۴۔

۸۶۔ شاکریہ فارسی لفظ چاکر (ملازم یا زیر تربیت شخص) کا معرب ہے۔ طبری (جلد III ص ۱۵۱۰، ۱۵۳۴) نے اس لفظ کو جندی کے مقابلہ میں استعمال کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ سے غالباً رنگروٹ مراد ہوتے تھے۔

۸۷۔ طبری جلد III ص ۱۳۷۹ نوٹ (d)

۸۸۔ ایضاً جلد III ص ۱۳۶۹۔

۸۹۔ ایضاً جلد III ص ۵۴۵، ۶۴۷، ۷۶۴، ۷۶۸، ۷۶۹ وغیرہ۔

۹۰۔ طبری جلد III ص ۸۱۴

۹۱۔ ایضاً جلد III ص ۵۴۶، ۸۹۲، ۹۳۴، ۹۹۸ وغیرہ

۹۲۔ قفطی، تاریخ الحکماء مرتبہ LIPPERT (لیپزگ ۱۹۰۳) ص ۴۴
یہاں یہ بھی مذکور ہے کہ مشہور سائنسداں بنو موسیٰ (جسے مامون نے ملازم رکھا تھا) کا باپ خود کوئی علامہ نہیں تھا بلکہ "راہ مار اور قزاق تھا جو فوجی وردی زیب تن کیے رہتا تھا۔"

۹۳۔ طبری، جلد III ص ۱۵۳۵

۹۴۔ ایضاً، جلد III ص ۱۵۱۲ (م)

۹۵۔ ایضاً، جلد III ص ۱۵۴۰۔ نیز ابن الاثیر جلد VII ص ۸۰

۹۶۔ طبری، جلد III ص ۱۵۵۰

۹۷۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۱۱۳

۹۸۔ ابن الاثیر، جلد VII ص ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۸۔ جلد VIII ص ۱۴۹، ۱۶۰ وغیرہ۔

۹۹۔ طبری، جلد III ص ۱۵۱۱

۱۰۰۔ ان کی تعداد کہیں ۱۵۰۰ بتائی گئی ہے اور کہیں ۲۷۰۰

۱۰۱۔ ابن الاثیر جلد VIII ص ۱۲۷

۱۰۲۔ ایضاً جلد VII ص ۳۰۷

۱۰۳۔ ایضاً جلد VII ص ۲۳۴

۱۰۴۔ بلاذری، ص ۱۶۵ م

۱۰۵۔ ابن الاثیر جلد VIII ص ۱۲۶ نیز جلد VII ص ۸۹ نیز (رے میں احمد بن سعلوک کے بارے میں) دیکھئے ابن خلدون، "کتاب العبر" (بولاق ۱۲۸۴ھ) جلد III ص ۳۷۰۔

۱۰۶۔ ابن الاثیر جلد X ص ۱۴۱۵۔

۱۰۷۔ راوندی، "راحت الصدور" مرتبہ محمد اقبال (لندن ۱۹۲۱) ص ۱۲۷۔

۱۰۸۔ نظام الملک، "سیاست نامہ" مرتبہ سی شیفر (پیرس ۱۸۹۱) ص ۲۸۔

۱۰۹۔ ابن الاثیر جلد VIII ص ۳۴۲۔ یہ واقعہ معزالدولہ کے زمانہ کا ہے جب اس نے ۳۳۴ھ/۶-۹۴۵ء میں اپنے فوجیوں کو اس وجہ سے اراضیات کے عطیات دئے تھے کہ وہ ان کی تنخواہ یا تو دینا نہیں چاہتا تھا یا پھر اس کے پاس زمین کے علاوہ کچھ اور دینے کے لیے تھا ہی نہیں۔ بہرحال اس سے بہت پہلے سے اس نظام کے خلاف بے اطمینانی پھیل چکی تھی۔ (طبری جلد III ص ۱۷۹۹)۔

۱۱۰۔ ابن الاثیر ۳۶۳ھ/۴-۹۷۳ (جلد VIII ص ۴۷۴ م ۴۸۳؛ (۴۱۷ھ/۲۶-۱۰۲۶ء) جلد IX ص ۲۴۸، ۲۵۴ م۔

۱۱۱۔ طبری، جلد III ص ۷۰۹

۱۱۲۔ ایضاً، جلد III ص ۱۲۳۵؛ ابن الاثیر، جلد VIII ص ۱۷۲م، ۳۹۹، ۴۶۰۔

۱۱۳۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۸۰۔

۱۱۴۔ ابن الاثیر، جلد VII ص ۱۶۶

۱۱۵۔ ایضاً جلد VII ص ۱۷۰

۱۱۶۔ طبری جلد III ص ۱۲۱۴

117. ماوردی CONSTITUTIONE POLITICAE, ED. ENGER, (BONN, 1835) P. 351.

۱۱۸۔ طبری، جلد I ص ۲۲۲۴؛ ۲۸۱۵، ۲۹۸۵، ۳۱۳۵ م؛ جلد III ص ۸۴۳

۱۱۹۔ ابن الاثیر جلد III ص ۲۴۲

۱۲۰۔ ایضاً جلد VIII ص ۳۴۲

۱۲۱۔ ایضاً جلد VIII ص ۵۲۰ پر عضدالدولہ کے کئی ایک اتحادیوں کا ذکر ہے۔

۱۲۲۔ ایضاً جلد IX ص ۲۶۶

۱۲۳۔ راوندی، راحت الصدور ص ۸۹

۱۲۴۔ ابن الاثیر (حالات ۴۴۶ھ) جلد IX ص ۴۱۰۔

۱۲۵۔ ایضاً جلد X ص ۲۵

۱۲۶۔ ابن الاثیر جلد X ص ۴۵

۱۲۷۔ سیاست نامہ مرتبہ شیفر ص ۹۲

۱۲۸۔ ایضاً ص ۹۲ (م)

۱۲۹۔ ایضاً ص ۱۴۴۔

۱۳۰۔ راوندی، راحت الصدور ص ۱۳۱

۱۳۱۔ ابن الاثیر جلد X ص ۴۴

۱۳۲۔ طبری جلد II ص ۵۱۰، دیناوری، اخبار الطوال ص ۱۱۸

۱۳۳۔ ایضاً (حالات ۱۸۹ھ) جلد VI ص ۱۳۰۔

۱۳۴۔ ایضاً جلد II ص ۱۲۳۵۔

۱۳۵۔ دو ترک سرداروں بجکم اور البریدی کی باہمی جنگ میں آخرالذکر کی فوجوں کی کمان اس کے غلام ابو جعفر کے ہاتھوں میں تھی (ابن الاثیر جلد VIII

ص ۲۵۷)۔ مصر کی حکومت پر قبضہ کرتے والا احمد بن طولون بھی ایک غلام تھا۔ اور اسی ملک میں مملوکوں (غلاموں) کی حکومت کی بات کس سے پوشیدہ ہے۔

۱۳۶۔ طبری جلد I ص ۲۱۱۶

۱۳۷۔ ایضاً جلد I ص ۲۰۹۱۔

۱۳۸۔ طبری (جلد I ص ۲۲۲۵) کے مطابق عرافہ کا طریقہ آنحضرت صلعم نے رائج کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے تقسیم تنخواہ کے سلسلے میں اسے بہت کارآمد پایا تھا۔ (ملاحظہ ہو اسی باب کا فٹ نوٹ نمبر ۴۲)

۱۳۹۔ ملاحظہ ہوں اسی کتاب کے اگلے صفحات

۱۴۰۔ طبری جلد I ص ۱۴۱۶۔ خالد بن ولید کو جب عَلَم نبوی عطا ہوا تو بغیر کسی مزید وضاحت کے وہ فوج کے سپہ سالار بھی ہو گئے۔

۱۴۱ خلیفہ امین کی باغی فوجوں نے جب بغداد کا محاصرہ کیا تو اس میں بھی فوج کی ترتیب اسی انداز پر تھی کہ ہر دس سپاہی پر ایک عریف تھا اور ہر دس عریف پر ایک قائد اور ہر دس قائد پر ایک امیر۔ (مسعودی' "مروج الذہب" جلد VI ص ۴۵۲)

۱۴۲۔ طبری جلد I ص ۲۲۲۳ م

۱۴۳۔ الصابی' کتاب الوزرار ص ۱۳

۱۴۴۔ اسی واسطے عربی میں فوج کو خمیس بھی کہتے ہیں۔ ابن خلدون (مقدمہ" مرتبہ کتر یمیر جلد II ص ۶۷) کا خیال ہے کہ صف بندی کا یہ طریقہ مسلمانوں نے ایرانیوں اور یونانیوں سے لیا تھا (ایرانی صف بندی کے لیے دیکھئے طبری جلد I' ۲۲۲۶)۔

۱۴۵۔ طبری جلد III ص ۱۲۳۸

۱۴۶۔ ابن خلدون کی کتاب مذکور کا صفحہ مذکور (نوٹ بالا' ۱۴۴)

۱۴۷۔ طبری جلد I ص ۱۲۹۹' ۱۶۱۴

۱۴۸۔ اس طریقہ کو کرّو فرّ کہتے تھے جس کے لفظی معنی ہیں واپس ہونا کر ادھر بھاگنا (فر)

ملاحظہ ہو ابن خلدون کا مقدمہ، مذکورہ بالا جلد II ص ۶۶۔

۱۴۹۔ طبری جلد I ص ۶۷ — ۱۳۶۵

۱۵۰۔ جن لوگوں کو فوجی معاملات کا زیادہ تجربہ تھا وہ جنگ بدر میں آپ کی ٹکنک سے کچھ زیادہ مطمئن نہیں تھے۔ (ملاحظہ ہو طبری جلد I ص ۱۳۰۹)

۱۵۱۔ طبری جلد I ص ۱۲۹۷

۱۵۲۔ "ابن ہشام" مرتبہ WESTENFELD جلد I ص ۴۴۴: طبری جلد I ص ۱۳۱۹۔

۱۵۳۔ ابن ہشام، جلد I ص ۴۲۳

۱۵۴۔ طبری، جلد III ص ۳۱۲

۱۵۵۔ ایضاً جلد III ص ۱۳۱۸

۱۵۶۔ ایضاً جلد I ص ۲۰۹۱، ۲۰۹۶

۱۵۷۔ ایضاً جلد II ص ۵۵۴

۱۵۸۔ ایضاً جلد II ص ۱۲۰۱

۱۵۹۔ سوار سپاہیوں کے علاوہ بھی کچھ لوگ موجود تھے۔ زاب کی جنگ میں جو لوگ قید ہوئے ان میں سے ایک نے بتایا کہ وہ تو ایک سپاہی کا غلام ہے۔ (طبری جلد III ص ۳۹)

۱۶۰۔ طبری جلد III ص ۴۰

۱۶۱۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۴۲۰

۱۶۲۔ اسکواڈرن سواروں کے اس دستہ کو کہتے ہیں جس میں ۱۲۰ سے لے کر ۲۰۰ سوار تک ہوتے ہیں۔

۱۶۳۔ طبری جلد I ص ۲۰۹۱ م۔

۱۶۴۔ ایضاً جلد II ص ۱۹۴۱

ابن خلدون (مقدمہ، مذکورہ بالا جلد II ص ۸۱) نے طبری ہی کو اپنی بنیاد بنایا ہے۔

۱۶۵۔ مثلاً ملاحظہ ہو طبری جلد III ص ۱۲۴۷۔

۱۶۶۔ ایضاً جلد III ص ۱۲۴۴

۱۶۷۔ ابن الاثیر جلد XII ص ۲۳۔

۱۶۸۔ دیناوری، "اخبار الطوال" ص ۱۲۸

۱۶۹۔ طبری جلد I ص ۱۳۱۷۔

170. FRAGMENTA HIST. ARAB., I, 91.

۱۷۱۔ بیہقی، "تاریخ مسعودی" مرتبہ مورلے، ص ۱۴ ۔

۱۷۲۔ طبری جلد I ص ۱۳۱۸

۱۷۳۔ طبری جلد I ص ۲۲۵۳ م۔

۱۷۴۔ ایضاً جلد I ص ۲۲۳۶؛ بلاذری "فتوح البلدان" ص ۲۶۰

۱۷۵۔ دیناوری، (نوٹ بالا ۱۶۸)

۱۷۶۔ طبری جلد I ص ۳۲۹۰

۱۷۷۔ مسعودی، "مروج الذہب" جلد IV ص ۳۷۴

۱۷۸۔ طبری، (نوٹ بالا ۱۷۶)

۱۷۹۔ مسعودی، جلد IV ص ۳۷۶

۱۸۰۔ طبری، جلد IX ص ۹۵.

۱۸۱۔ ابن الاثیر (جلد VI ص ۱۶۸) نے اسے تیر کی زد کے فاصلہ کے بقدر لکھا ہے۔

۱۸۲۔ طبری جلد III ص ۸۲۳؛ ابن الاثیر ایضاً

۱۸۳۔ ابن الاثیر (حالات ۵۱۷ھ) جلد X ص ۴۲۸

۱۸۴۔ ایضاً جلد X ص ۴۷۶

۱۸۵۔ الصابی "وزراء" ص ۳۷۴

۱۸۶۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۹ ہجری

۱۸۷۔ ایضاً ص ۲۹۹

۱۸۸۔ ایضاً ص ۳۰۸، مصنف کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ جنگ کا

آنکھوں دیکھا حال بیان کررہاہے)

۱۸۹۔ بیہقی، "تاریخ مسعودی" ص ۱۸۷ (ختم صفحہ کے قریب)

۱۹۰۔ بلاذری، "فتوح البلدان" ص ۳۰۳۔ (نہاوند کی جنگ میں گورنر (عامل) نعمان نے کہا، "میں نے دیکھا تھا کہ رسول اللہ صلعم اگر کسی وجہ سے صبح کے وقت جنگ شروع نہ کر پاتے تھے تو پھر وہ اس وقت تک رکے رہتے تھے جب تک کہ سورج ڈوب نہ جاتا اور ہوا نہ چلنے لگتی۔" انھوں نے یہ بھی کہا۔ "میں اپنے جھنڈے کو تین بار لہراؤں گا، جب پہلی بار لہراؤں تو ہر شخص اپنی ضروریات سے فارغ ہوکر وضو کرلے۔ دوسری بار جب جھنڈا ہلے تو ہر شخص اپنی تلواروں کو سونت کر (یا شاید یہ کہا کہ جوتوں کے تسموں کو کس کر) تیار ہو جائے۔ تیسرے سگنل کا مطلب ہوگا "حملہ"! اس وقت پھر اِدھر اُدھر دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔" ابن الاثیر جلد VII ص ۲۸۱۔)

۱۹۱۔ طبری جلد II ص ۴۹۸

۱۹۲۔ ابن الاثیر جلد XI ص ۲۸۳

۱۹۳۔ طبری جلد I ص ۱۲۹۷

۱۹۴۔ ایضاً جلد I ص ۲۰۸۰

۱۹۵۔ ایضاً جلد III ص ۱۳۵۵ (یہاں لِوا (BANNER) اور عَلَم STANDARD کے درمیانی فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے)

196. TACTICA (IN MIGNE, PATROLOGIA GRAECA, Vol. 107, PARA 115.)

۱۹۷۔ ایضاً۔ پیرا ۲۲ م

۱۹۸۔ ایضاً ۱۱۲ م

۱۹۹۔ ایضاً ۱۱۴ م

۲۰۰۔ ایضاً ۱۱۶ م

۲۰۱۔ ایضاً ۱۱۸ م

۲۰۲۔ ایضاً ۱۲۱ م

۲۰۳۔ ایضاً ۱۱۷ م

۲۰۴۔ ایضاً ۱۱۷ م
۲۰۵۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۲۴۵
۲۰۶۔ ایضاً (حالات ۹۲ ھ) جہاں شہنشاہ چین کے دربار میں حاضر ہونے والے
مسلمان سفرا کے جنگی لباس کا تذکرہ ملتا ہے۔
۲۰۷۔ طبری جلد I ص ۱۳۱۵
۲۰۸۔ بلاذری ص ۳۱۸۔

۲۰۹۔ ایضاً ص ۳۰۳
۲۱۰۔ طبری جلد II ص ۲۰۱۴
۲۱۱۔ " فرگمنتا " (نوٹ بالا ۱۷۰) جلد I ص ۹۱۔
۲۱۲۔ ابن الاثیر جلد X ص ۴۴
۲۱۳۔ ایضاً جلد IV ص ۱۶۳
۲۱۴۔ طبری جلد I ص ۱۴۶۵ ؛ ایضاً جلد III ص ۲۲۸۔
۲۱۵۔ ایضاً جلد III ص ۳۳۵۔ گھوڑ سواروں کے خلاف ڈھکی ہوئی کھائیوں
کا استعمال عام تھا۔ (ملاحظہ ہو ابن الاثیر جلد VII ص ۲۳۶)
۲۱۶۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۱۶۳ (حالات ۲۵۶ ہجری)
۲۱۷۔ بلاذری ص ۱۸۴
۲۱۸۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۹۴ م
۲۱۹۔ طبری جلد III ص ۱۱۹۹ ؛ ابن الاثیر (حالات ۲۶۷ ہجری)
۲۲۰۔ منجنیق بظاہر یونانی لفظ MANGANIKON کا معرب معلوم ہوتا ہے۔
اس بات کو بھی ناممکن نہیں کہا جا سکتا کہ منجنیق کی ابتدا MONANKON
یا ایک بازو والی گوپھن سے ہوئی ہو جو عام بٹی ہوئی گوپھنوں کے مقابلے میں
جس میں بٹی ہوئی رسیوں یا بالوں کے دو بازو ہوتے تھے، زیادہ سادہ قسم کی
ہوتی تھی۔ اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھئے

W. W. TARN, HELLENISTIC MILITARY AND NAVEL DEVELOPMENTS (CAMBRIDGE, 1930) P. 12.

مصنف اس حوالہ کے لیے برٹش میوزیم کے جناب رچرڈ بارنیٹ کا ممنون ہے۔

۲۲۱۔ طبری، جلد I ص ۲۱۵۲۔
۲۲۲۔ بلاذری ص ۴۳۷۔ نیز ایضاً ص ۳۹۰
۲۲۳۔ ایضاً ص ۱۸۴۔
۲۲۴۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۹۸
۲۲۵۔ نوٹ بالا ۱۷۰، جلد I ص ۲۴
۲۲۶۔ اغانی جلد XVII ص ۸۲۔ نیز ملاحظہ ہو طبری جلد III ص ۷۹۔ نیز ڈی گوئجے اڈیشن کی لغت الفاظ۔ لفظ "مسحقۃ" کے تحت
۲۲۷۔ طبری جلد III ص ۱۵۱۱؛ ابن الاثیر جلد VII ص ۲۷۰
۲۲۸۔ اغانی جلد VII ص ۴۵
۲۲۹۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۹۸
۲۳۰۔ کترتیمیر، "تاریخ منگول" (بزبان فرانسیسی) ص ۲۸۶
۲۳۱۔ زنبور بھڑ کو کہتے ہیں۔ غالباً تیروں کی سنسناہٹ کی وجہ سے اس مشین کو زنبورک کہتے تھے۔ موجودہ ایران میں چھوٹی توپوں کو زنبوک کہتے ہیں۔
۲۳۲۔ ابن الاثیر، جلد XII ص ۵ م
۲۳۳۔ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۱۸۴
۲۳۴۔ طبری جلد III ص ۱۲۴۸ نیز کترتیمیر کی کتاب مذکور ص ۲۸۴ اور ڈوزی کی لغت حرف "دبابہ"

۲۳۵۔ ابن الاثیر جلد XI ص ۳۲۳
۲۳۶۔ ایضاً جلد X ص ۲۵

۲۳۷۔ ابن الاثیر (حالات ۲۶۸ ہجری) جلد VII ص ۲۵۴؛ جلد XI ص ۱۲۵ وغیرہ

۲۳۸۔ ایضاً (حالات ۲۶۲ ہجری) جلد X ص ۲۵ اور (حالات ۵۶۷ھ)

۲۳۹۔ ایضاً (حالات ۵۸۴ ہجری) جلد XII ص ۸

۲۴۰۔ ایضاً جلد VII ص ۴۴

۲۴۱۔ ایضاً جلد VII ص ۲۷۰

۲۴۲۔ ایضاً جلد VII ص ۲۳۴ م نیز ص ۲۷۴۔

۲۴۳۔ ایضاً جلد VII ص ۲۴۴

۲۴۴۔ ایضاً جلد VII ص ۲۷۴

۲۴۵۔ ایضاً جلد VII ص ۲۴۶۔

246. J.B. BURY, EASTERN ROMAN EMPIRE, P. 263, n. 3.

۲۴۷۔ ابن الاثیر جلد VII ص ۵۰ م

248. WENSINK, THE MUSLIM CREED (1932) P. 42

۲۴۹۔ طبری جلد I ص ۲۸۲۸ م؛ اغانی جلد XVI ص ۳۳

۲۵۰۔ ابن الاثیر (حالات ۸۰ اور ۸۳ ہجری)

۲۵۱۔ ایضاً جلد V ص ۲ (حالات ۹۶ ہجری)

۲۵۲۔ بلاذری ص ۱۶۷

۲۵۳۔ طبری جلد I ص ۲۱۰۰ اور ۲۳۴۷

۲۵۴۔ ایضاً جلد II ص ۱۲۰۱

۲۵۵۔ ابن الاثیر (حالات ۹۳ھ)

۲۵۶۔ طبری جلد III ص ۱۲۳۸۔

۲۵۷۔ ابن الاثیر (حالات ۵۱۷ھ) جلد X ص ۴۲۸ م۔

۲۵۸۔ طبری جلد III ص ۱۲۰۳

۲۵۹۔ ابن الاثیر جلد IV ص ۱۶۲ م

۲۶۰۔ ملاحظہ ہو اسی باب کا فٹ نوٹ ۲۱۹۔

۲۶۱۔ طبری جلد III ص ۳۵۵؛ ۱۲۰۲

۲۶۲۔ طبری جلد III ص ۱۱۹۷۔ (متن میں لفظ "خنک" ہے)

۲۶۳۔ ایضاً جلد III ص ۱۲۰۰

۲۶۴۔ ایضاً جلد III ص ۱۲۵۰

۲۶۵۔ ابن الاثیر (حالات ۸۳ھ)

۲۶۶۔ ایضاً (حالات ۴۴۶ھ) جلد IX ص ۴۳۰

۲۶۷۔ ایضاً جلد IX ص ۴۳۲۔

۲۶۸۔ بلاذری ص ۱۸۷ م

۲۶۹۔ ابن الاثیر (حالات ۲۹۶ھ) جلد VIII ص ۳۰

۲۷۰۔ سفرنامہ ناصر خسرو، مرتبہ و مترجمہ چارلس شیفر (پیرس ۱۸۸۱)

۲۷۱۔ ایضاً ص ۴۵

۲۷۲۔ ایضاً ص ۴۲

۲۷۳۔ مقریزی، "خطط" جلد I ص ۸۶ اور ۹۴

۲۷۴ ملاحظہ ہو اسی باب کا فٹ نوٹ ۱:۷

۲۷۵۔ ابن المماتی بحوالہ مقریزی، کتاب مذکور، جلد I ص ۸۶

۲۷۶۔ مقریزی، خِطَط جلد I ص ۸۶

۲۷۷۔ کترِیمیر کی کتاب "مملوک" جلد I حصہ I ص ۲۵۳

۲۷۸۔ مقریزی، "خِطط" جلد I ص ۹۴

۲۷۹۔ ایضاً جلد I ص ۸۶

۲۸۰۔ ابن الاثیر (حالات ۵۸۳ھ) جلد XI ص ۳۵۰

۲۸۱۔ ایضاً، جلد XI ص ۳۴۵ م

۲۸۲۔ ایضاً (حالات ۵۸۳ھ) جلد XI ص ۳۶۸

۲۸۳۔ ایضاً جلد XI ص ۳۵۰۔ یہ حاشیہ کے لیے دیکھیے کترمیر کی کتاب "ملوک" جلد I ص ۲۲۵ نوٹ I : ص ۲۲۰ م

۲۸۴۔ مقریزی، خِطَط، جلد I ص ۹۴

۲۸۵۔ ایضاً

۲۸۶۔ مقریزی' ایضائیز کرتیمیر کی کتاب "مملوک" جلد I حصہ I ص ۱۹۱

۲۸۷۔ مقریزی' خِطط' جلد I ص ۹۴
۲۸۸۔ ترکی "بین باشی"
۲۸۹۔ امرائے طبل خانہ
۲۹۰۔ ترکی "اون باشی"
۲۹۱۔ قلقشندی' "صبح الاعشیٰ" جلد IV ص ۱۴
۲۹۲۔ مقریزی خِطط جلد II ص ۲۱۳
۲۹۳۔ VON HAMMER نے بغیر کسی حوالہ کے ایسا ہی لکھا ہے دیکھئے اس کی کتاب STAATSVERFASSUNG جلد II ص ۱۹۲۔ D'OHSSON اپنی کتاب TABLEAU GÉNÉRAL (جلد VII ص ۳۰۸) میں لکھتا ہے کہ اس دستے کو اورخان (ORKHAN) نے ۱۳۳۰ میں قائم کیا تھا۔
۲۹۴۔ خضر الیاس آفندی "تاریخ اندرون" (محمود دوئم کے زمانہ کے شاہی محل کی تاریخ) استنبول ۱۲۷۶ ہجری' ص ۱۷۔۳۶۷۔ ینیچری کے بارے میں مزید ملاحظہ ہو۔

A. H. LYBYER, THE GOVERNMENT OF THE OTTOMAN EMPIRE IN THE TIME OF SULAIMAN THE MAGNIFICENT, (CAMBRIDGE, MASS, 1913); BRIGE, THE BEKTASHI ORDER OF DERVISHES (LONDON, 1937).

۲۹۵۔ طبری' جلد I ص ۲۸۲۰ (م)
۲۹۶۔ ایضاً' جلد I ص ۲۸۲۴ (نیز ابن خلدون کا "مقدمہ" مرتبہ کرتیمیر جلد II ص ۳۲۔
۲۹۷۔ طبری جلد I' ص ۲۸۲۴ (نیز ملاحظہ ہو ابن خلدون ایضاً)
۲۹۸۔ طبری' جلد I ص ۲۸۲۶۔
۲۹۹۔ ابن الاثیر' جلد VII ص ۲۸۴' ۲۷۴

300. GREEK PAPYRI IN THE BRITISH MUSEUM, IV
(APHRODITO PAPYRI, Ed. H. I. BELL) XXXII

۳۰۱ بعض مورخین کے خیال میں یہ حملہ ۳۱ھ میں ہوا تھا۔ (طبری، جلد I ص ۲۸۶۵)

۳۰۲ لاتعداد جہازوں کی شمولیت کے باعث اسے "جنگ مستول" بھی کہتے ہیں۔ بظاہر مسلمان مورخین نے اس جنگ کو اس دوسری لڑائی سے گڈ مڈ کر دیا ہے جس میں شدید طوفان کے باعث بازنطینی بحری بیڑہ بالکل تباہ ہو گیا تھا۔

۳۰۳۔ طبری جلد I ص ۲۸۶۸؛ مقریزی، "خطط" جلد I ص ۱۶۹

۳۰۴ طبری جلد I ص ۲۸۷۰۔

۳۰۵۔ طبری، جلد II ص ۱۳۱۴۔

۳۰۶۔ ابن الاثیر جلد VIII ص ۹۸

۳۰۷۔ مقریزی، خطط، جلد III ص ۱۹۳ م

308. TACTICA, XIX, 67.

۳۰۹۔ مقریزی، کتاب مذکور، جلد I ص ۱۹۴ (ختم صفحہ کے قریب)

310. AMARI, BIBLIOTECA ARABO-SICULA (1887), P. 21

۳۱۱۔ مقریزی، خطط، جلد II ص ۱۹۴

۳۱۲۔ ابن الاثیر، جلد VII ص ۲۳۲۔

۳۱۳۔ ابن خلدون کے مقدمہ (مرتبہ کترمیر جلد II ص ۳۴) میں اس قسم کے اشارات ملتے ہیں۔ اگرچہ یہاں پر مصنف نے خلاف عادت عمومیات کے بیان سے اصل مسئلہ کو بہت حد تک ہلکا کر دیا ہے۔

314. LANE-POOLE, *THE BARBARY CORSAIRS* (1890)

۳۱۵- مقدمہ ابن خلدون (ڈکتر یمیر) جلد ۲، ص ۶۵

۳۱۶- ایضاً جلد II ص ۷۰

۳۱۷- (ماوردی دیکھیے نوٹ بالا ۱۱۷) ص ۷۱ -

۳۱۸- ایضاً ص ۶۷

۳۱۹- ایضاً ص ۷۰

۳۲۰- عام طور سے لوگوں کا یہی خیال تھا۔ ایران کے اموی گورنر مہلّب نے بھی بستر مرگ پر اپنے لڑکوں کو یہی نصیحت کی تھی کہ جنگ میں دور بینی اور موقع شناسی سب سے بڑی بہادری ہوتی ہے۔ (طبری، جلد II ص ۱۰۸۳)

۳۲۱- ابو بکر الطرطوشی، سراج الملوک، باب ۶۱ ص ۲۹۸ م

۳۲۲- کتاب کا عنوان ہے "کتاب فی فضل الجہاد وتعلیم الفروسیۃ" (فضیلت جہاد اور شہ سواری کی ہدایت پر مشتمل رسالہ)۔ "نهایة السئول والامنیة فی تعلیم الفروسیة (ہدایت شہسواری میں امید و خواہشات کا مقصد)۔ برو کلمان نے اپنی جرمن کتاب "فہرست کتب عربیہ" (جلد I ص ۴۹۶) میں اس عنوان کی دو کتابیں نجم الدین حسن الرماح (متوفی ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ء) کے نام سے پیش کی ہیں۔

کیمبرج یونی ورسٹی لائبریری مخطوطہ ۲۷۷ QG ملاحظہ ہو حاجی خلیفہ جلد VI ص ۱۲۶-

باب ۱۰

۱۔ "مقدمہ ابن خلدون" مرتبہ کترمیر، جلد ۲، ص ۲۸۵۔

۲۔ العلم علمان، علم الادیان و علم الابدان۔

۳۔ دیکھئے ابن ابی اُصَیبِعَہ کی عیون الانبیاء مرتبہ A. MÜLLER (قاہرہ، ۱۸۸۲) ص ۲۔

4. GIBBON, DECLINE AND FALL, Ch. LI, vol. V, P. 452.

۵۔ ابن خلدون (مقدمہ، مرتبہ کترمیر، جلد III ص ۸۹) لائبریری کی تخصیص کیے بغیر اس واقعہ کو فتح فارس سے منسوب کرتے ہیں۔

۶۔ کتاب الفصل (قاہرہ، ۱۳۱۷ھ) جلد II ص ۹۵

۷۔ ابن خلدون، کتاب مذکور جلد II ص ۳۸۷

۸۔ تاہم اسی دور میں یہ بھی مذکور ہے کہ اموی شہزادہ خالد بن یزید ابن معاویہ نے ایک یونانی راہب سے کیمیا، علم ادویہ اور علم نجوم کی تعلیم حاصل کی (ملاحظہ ہو: ابن خلکان کی حیات شہزادہ)۔ ابن الندیم، فہرست مرتبہ فلوگل (لیپزگ ۱۸۷۱ء) جلد I ص ۳۵۴ میں اس کی صرف کیمیا اور فنون (الصنع) سے دلچسپی کا تذکرہ ہے۔ دیکھئے قفطی تاریخ الحکماء، مرتبہ لپرٹ ص ۴۴۔ جے رسکا نے اپنی تصنیف ARABISCHE ALCHEMISTEN جلد I (مطبوعہ ہیڈل برگ ۱۹۲۴) میں اس بیان کے بارے میں بعض شبہات کا اظہار کیا ہے۔

۹۔ قرآن ۶/۵۰ اس کے ساتھ موازنہ کیجیے زبور PSALMS 2: XIX
نیز کتاب ایوب XXXVIII مزید ملاحظہ ہو۔ قفطی، کتاب مذکور، ص ۵.

۱۰۔ قفطی ص ۴۱۵

۱۱۔ دیکھیے خوارزمی کی مفاتیح العلوم مصنفہ ۹۷۶ء اور ابن الندیم کی فہرست
مصنفہ ۹۸۸ء (مرتبہ فلوگل، لیپزگ، دو جلدیں ۷۲-۱۸۷۱) کے مشتملات۔
ان تصانیف کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو۔ ای، جی، براؤن کی انگریزی
تصنیف "ایران کی ادبی تاریخ" جلد اول، ص ۳۷۸ (م)

۱۲۔ مقدمہ ابن خلدون (متن) جلد II ص ۳۸۵۔

۱۳۔ قرآن ۳۰/۷۹؛ ۸۴/۳

۱۴۔ ایضاً ۴۸/۵۱؛ ۱۸/۷۱

۱۵۔ ایضاً ۶/۷۸

۱۶۔ بیضاوی (قرآن کی سورہ ۲ آیت ۲۰ کی) تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ
حضورؐ کے فرمودات سے یہ مطلب نہیں نکلتا کہ وہ زمین کو چپٹی سمجھتے تھے،
کیونکہ کرہ ارض کی سطح اتنی وسیع و عریض ہے کہ اس کے لیے "بچھی ہوئی"
کا استعارہ کسی طرح نامناسب نہیں۔

۱۷۔ قرآن ۱۲/۶۵

۱۸۔ بیضاوی تفسیر قرآن ۶/۱ ؛ ۷۶/۳۹ اور تاریخ طبری جلد I ص ۳۸۔

۱۹۔ قرآن ۳۱/۲۱

۲۰۔ ایضاً ۷/۷۸

۲۱۔ مفسرین نے "نون" (بابل کی اساطیری مچھلی) کا ذکر کیا ہے جس کو وہ زیریں
سمندر سے ممیز کرتے ہیں۔ دیکھیے تاریخ طبری جلد I ص ۴۹

۲۲۔ قرآن ۲۱/۳۲؛ ۳۱/۹؛ ۱۶/۱۵۔ آخری آیت کے سلسلے میں بیضاوی کا
کہنا ہے کہ پہاڑوں کی تخلیق سے پہلے کرہ ارض مسطح تھا اور اپنی مدورانہ
صفت کے مطابق وہ آسمانوں کی طرح گردش کرتا تھا یا دیگر اسباب کی
بنا پر تھوڑا سا کھسک جاتا تھا۔ جب اس پر پہاڑوں کی تخلیق کی گئی تو

اس کے اطراف یعنی چاروں کا فرق واضح ہوگیا اور پہاڑ اپنے وزن کی وجہ سے مرکز پر جم گئے اور خیموں کے طناب کی میخ کے مشابہ ہوگئے تاکہ زمین کو لڑھکنے سے روک سکیں۔

۲۳۔ قرآن ۲۵/۵۵

۲۴۔ ایضاً ۱۹/۵۵؛ ۲۷/۶۲؛ ۱۳/۳۵۔

۲۵۔ ایضاً ۹/۱۱۔ طبری (تاریخ جلد I ص ۳۷ اور تفسیر جلد XII ص ۴) کی رائے کے مطابق اسے ایک ایسا محیط سمندر بتایا گیا ہے جو آسمانوں اور زمین کے چاروں طرف ہے اور زمین کے سات طبقوں کو ایک دوسرے کو جدا کرتا ہے۔

۲۶۔ قرآن ۲۱/۳۳

۲۷۔ ایضاً ۱۳/۲

۲۸۔ ایضاً ۲۳/۱۶؛ ۲/۲۷۔

۲۹۔ ایضاً ۷۸/۱۲

۳۰۔ ایضاً ۱۲/۴۱؛ ۲۳/۱۶؛ ۳/۶۷؛ ۲/۲۷۔ آسمانوں کی ابتدا ابخرات کی شکل میں ہوئی۔ روایت کے مطابق سب سے نچلا آسمان سبز زمرد کا بنا ہوا ہے۔ دوسرا آسمان سفید چاندی کا، تیسرا لال سیپ کا، چوتھا سفید موتی کا، پانچواں سرخ سونے کا، چھٹا پیلے سیپ کا اور ساتواں نور کا (دیکھئے مسعودی، مروج الذہب، جلد I ص ۴۷) قرآن ۲/۲۷ کی تفسیر کرتے ہوئے بیضاوی نے قرآنی تصور کو بابل کے بطلیموسی نظریہ سے ہم آہنگ کیا ہے جس کے مطابق ۹ کرے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے بتایا ہے کہ موخرالذکر بات مشتبہ ہے لیکن بصورت دیگر اگر یہ صحیح ہے تو عرش و کرسی (دونوں بمعنی تخت) کو ملا کر کل ۹ کرے ہوتے ہیں۔

۳۱۔ تاریخ طبری، جلد I ص ۲۸۲۲۔

۳۲۔ قرآن ۴/۳۶؛ ۲۱/۳۴؛ ۷۱/۱۵؛

۳۳۔ قرآن ۶۷/۵۔

۳۴۔ قرآن ۸۱/۱۵

۳۵۔ ایضًا ۳۶/۳۸

۳۶۔ بیضاوی قرآن کی آیت مذکور بالا کی تفسیر

۳۷۔ قرآن ۳۶/۳۷۔

۳۸۔ ایضًا ۱۵/۱۶۔

۳۹۔ ایضًا ۳۶/۳۹۔ "چاند کے دور لوگوں کو اوقات اور موسم سے روشناس کرانے کے لیے متعین کیے گیے ہیں۔" (ایضًا ۱۶/۱۵)

۴۰۔ قرآن ۸۶/۱۱

۴۱۔ ایضًا۔ ۳۶/۴۰

۴۲۔ ایضًا ۱۵/۲۲۔

۴۳۔ ایضًا ۴۹-۳۰/۴۷؛ ۲/۱۵۹؛ ۷/۵۵ "خدائے تعالیٰ کے عرش کے نیچے ایک سمندر ہے جہاں سے تمام مخلوقات کے لیے روزی اترتی ہے۔ خدا جو کچھ دینا چاہتا ہے وہ ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر اس وقت تک اترتا رہتا ہے جب تک کہ وہ "الابرم" نامی مقام تک نہ پہنچ جائے۔ پھر خدا اسے ہوا کے حوالہ کر دیتا ہے جو اسے بادلوں تک لے جاتی ہے اور خدا اسے چھان کر نیچے تک پہنچا دیتا ہے۔" مسعودی، مروج الذہب جلد I ص ۴۹ (نوٹ از مترجم: مصنف کو "الابرم" کے سمجھنے میں کچھ غلط فہمی ہوئی ہے۔ الابرم کسی خاص جگہ کا نام نہیں ہے بلکہ اس معنی ہیں "متعین مقام"۔ گویا مسعودی کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب تک روزی مقام متعین تک نہیں پہنچ جاتی خدا اسے اتارتا رہتا ہے۔)

۴۴۔ قرآن ۲۴/۴۳

۴۵۔ ایضًا ۱۸/۲۔ اس آیت کے سلسلے میں بیضاوی کا کہنا ہے کہ یہ مشہور ہے کہ بادلوں کی گرج کا سبب ان کا باہمی تصادم ہے جبکہ ہوا انھیں اڑائے اڑائے پھرتی ہے۔

۴۶۔ قرآن ۲۱/۳۱؛ ۲۴/۴۴؛ ۲۵/۲۵

۴۷۔ ایضاً ۲۳/۱۲؛ ۱۲/۳۵۔

۴۸۔ ایضاً ۲۷/۱۵

۴۹۔ تاریخ طبری، جلد I ۲۸۲۲۔ مسعودی، (مروج الذہب جلد I ص ۴۷) لکھتا ہے کہ علمائے سائنس اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز سب سے پہلے تخلیق کیا وہ پانی تھا اور اس کا سبب بالکل واضح ہے۔

۵۰۔ قرآن ۲۰/۵ کے سلسلے میں۔

۵۱۔ ایضاً ۲/۱۶۱؛ ۵/۶۵۔

۵۲۔ ایضاً ۱۰-۸/۴۱؛ ۳۲/۵۰۔

۵۳۔ تاریخ طبری جلد I ص ۸

۵۴۔ معتزلہ۔ ایک فرقہ جو بالخصوص خلیفہ مامون (۸۱۳-۸۳۳) کے دورِ حکومت میں سرگرم تھا۔ یہ لوگ آرتھوڈاکس علما سے خلق قرآن کے مسئلہ پر اختلاف رکھتے تھے اور کہتے تھے کہ قرآن اپنے خالق کے ساتھ ساتھ ابدی نہیں ہے اور نہ ہی خدا کے اوصاف کا اس سے جداگانہ وجود ہے۔

۵۵۔ قاہرہ اڈیشن (سات اجزا) ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۷ء؛ حصہ اول ص ۱۴۔

56. W. D. ROSS, ARISTOTLE (LONDONE 1923) p114-17

۵۷۔ کتاب الحیوان، جلد I ص ۱۳، جلد IV ص ۹۰

۵۸۔ اجسام

۵۹۔ فردوس الحکمۃ (جسے علی بن سہل بن الطبری نے ۸۵۰ء میں تصنیف کیا) اس نظریہ کی حامل ہے۔ اور اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مرکبات (طبیعی خصوصیات) اپنے اندر ایک دوسرے میں تبدیل ہو جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا آگ ایک قسم کی طاقتور ہوا ہے، ہوا ایک طاقتور آگ ہے، وعلیٰ ہٰذالقیاس۔ اس تبدیلی کا نتیجہ بلحاظ مقدار بہت جامع نہیں ہوتا تھا بلکہ صرف ان مادوں کی خاصیت سے تعلق رکھتا تھا۔ مثال میں پانی کو

پیش کیا گیا ہے جو ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے (مثلاً گرم حمام میں پانی ہوا کی طرح اڑ کر چھت تک جاتا ہے اور وہاں منجمد ہو کر دوبارہ پانی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یا کسی چراغ کی لو بجھنے کے فوراً بعد ہوا میں بدل جاتی ہے اور وہ ہوا دوبارہ آگ میں بدل سکتی ہے) ملاحظہ ہو زبید احمد صدیقی کا مرتبہ اڈیشن (برلن، ۱۹۲۸ ص ۱۱)۔ ارسطو کے نظریات پر مبنی ایک مقالہ الکندی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس کے مطابق آسمانوں کے مرکبات میں ایک پانچواں وصف (طبیعت) شامل ہے جو کہ ارضی عناصر اربعہ سے مختلف ہے۔ (دیکھئے ابن ابی اُصیبعہ کی عیون الانبیار، جلد I ص ۲۱۱)۔ تقریباً ایک صدی بعد مسعودی نے ارسطو کے پانچویں عنصر کو گرمی سردی وغیرہ کے سلسلے میں تو حوالہ کے طور پر پیش کیا ہے لیکن خاک و باد وغیرہ کے سلسلے میں نہیں۔ دیکھئے کتاب التنبیہ مرتبہ ڈی۔گو ئجے (لائیڈن، ۱۸۹۴) ص ۸۔

۶۰۔ کتاب الحیوان، جلد V ص ۲

۶۱۔ ایضاً جلد VII ص ۴۰

۶۲۔ قفطی، تاریخ الحکمار ص ۲۹

۶۳۔ ایضاً ص ۲۷۷

۶۴۔ مادے کو معدنیات، نباتات اور حیوانات میں تقسیم کرنے کا سہرا فارابی کے سر جاتا معلوم ہوتا ہے۔ ارسطو نے غیر جاندار مادوں کو محض بقیہ مادوں کا پس منظر قرار دینے ہی پر اکتفا کیا تھا۔

65. M. BOUYGES, "SUR LE DE SCIENTIIS D'ALFARABI" (MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT JOSEPH, IX (1923-24),

۶۶۔ وہ اس خیال میں شدت سے ارسطو کا معتقد ہے کہ ایک پانچواں عنصر (جوہر بھی ہے جو آسمان کے مرکبات میں شامل ہے۔

67. C. BAEUMKER, BEITRÄGE ZUR GESCICHTE DES MITTELATERS, XIX, iii, MUNSTER i. W., 1916.

۶۸۔ رسالہ تقسیم العلوم۔ برٹش میوزیم مخطوطہ ضمیمہ ۱۶، ۶۵۹: فو لیو
a ۳۴۵۔ b ۳۴۲۔

۶۹۔ اس نے حکمت کی تعریف بیان کرتے ہوئے اسے ایک ایسا دماغی علم بتایا ہے جس کے ذریعہ انسان مقصد حیات کی تکمیل کا حصول کرسکتا ہے اوران مقاصد کو بھی حاصل کرسکتا ہے جن کی طرف اس نے اپنی سرگرمیوں کو اس مقصد سے جوڑ رکھا ہو کہ اس کی روح منازل رفعت و کمال تک پہنچ سکے، اور وہ اس حد تک باشعور و عقلمند ہو جائے کہ حیات ارضی کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے عاقبت کی سربلندی کے لیے بھی اس حد تک تیاری کرسکے جہاں تک قوت انسانی کے امکان میں ہے

۷۰۔ یہ ارسطو کے اولین فلسفے سے مطابقت رکھتا ہے۔

۷۱۔ ان کا پورا لقب اخوان الصفا و خلّان الوفا و اھل العدل و ابناء الحمد ہے۔ دیکھئے رسائل اخوان الصفا۔ قاہرہ اڈیشن ۱۹۲۸ء / ۱۳۴۷ھ جلد I ص ۱۔

۷۲۔ قفطی، کتاب مذکور ص ۸۲۔

۷۳۔ خود اس کی تردید بارھویں صدی کے فلسفی ابن رشد نے اپنی تصنیف "تھافۃ التھافۃ" میں کی ہے۔

۷۴۔ ان کی تعداد ۵۱ (بحوالہ قفطی) یا ۵۲ (بحوالہ رسائل جلد II) بتائی گئی ہے۔

۷۵۔ جالینوس سے براہ راست اخذ کیا ہوا اصول۔

۷۶۔ رسائل اخوان الصفا، جلد I ص ۲۷۔

۷۷۔ صرف آٹھ کا تذکرہ کیا گیا ہے لیکن متن میں اگلے چند صفحات دیکھئے۔

۷۸۔ اخوان نے کروں کی یہ ترتیب بطلیموس سے مستعار لی ہے لیکن اس کی ابتدا اہل بابل سے ہوتی ہے مسعودی (متوفی ۹۵۶ء) نے اپنی کتاب مروج الذہب (جلد I ص ۱۸۶) میں بھی یہی ترتیب دی ہے۔ اپنی دوسری کتاب "کتاب التنبیہ" (ص ۱۲) میں وہ رقم طراز ہیں کہ قدما اور علمائے عصر جدید دونوں ہی نے کروں کی اس ترتیب سے اختلاف کیا ہے۔ المجسطی اور علم نجوم سے متعلق اپنی کتاب میں بطلیموس کلاڈیس (PLOTEMY CLAUDIUS) نے واضح طور سے لکھا ہے کہ اس پر یہ بات واضح نہیں کہ زہرہ اور عطارد، سورج سے اوپر ہیں یا اس کے نیچے ــــــ درآں حالیکہ ماہر قواعد جوہنس (JOHANNES) نے افلاطون کے اس نظریہ کو پیش کیا ہے کہ کرہ قمر زمین سے نزدیک تر ہے۔ اس کے بعد سورج ہے، بعدہ زہرہ و عطارد ہیں اور اس کے بعد بقیہ دیگر سیارے۔ "تنبیہ" میں ایک دوسری جگہ (صفحات ۹ مسلسل) مسعودی نے غیر متحرک ستاروں کو محیط کرنے والے ایک اور دائرے کا ذکر کیا ہے جو بقیہ کروں کو حرکت میں لاتا ہے، اسے کرہ استوا کہتے تھے۔ لیکن مصنف کا کہنا ہے کہ کچھ ماہرین نجوم نے اس دائرے کو غیر متحرک ستاروں کے دائرے سے ہم آہنگ کیا ہے۔

۷۹۔ "یہ دائرہ خود اپنی ہی قوت سے لگاتار گردش کرتا رہتا ہے اور اس کی حرکت نیز اس کے اندر ستاروں کی حرکت کے ذریعہ چاروں اوصاف لازمی (گرمی، سردی وغیرہ) اثر پذیر ہوتے ہیں اور عناصر اربعہ (آتش، آب وغیرہ) تقسیم ہوتے ہیں۔ عناصر اربعہ اور چاروں اوصاف لازمی کی حرکت و اختلاط سے ہوائیں چلتی ہیں، بادل اڈتے ہیں، بارش ہوتی ہے اور آسمانوں پر ایسے موسمی اثرات پیدا ہوتے ہیں جو عارضی مخلوق کی فلاح پر اثر انداز ہوتے ہیں" (مسعودی، تنبیہ ص ۹)۔

۸۰۔ برج یا منطقۃ بروج کا ہرایک نشان ۳۰ ڈگریوں مین تقسیم کیا گیا ہے جن میں سے ہرایک ساٹھ منٹ کا حامل ہے۔ ہر منٹ کو ساٹھ سکنڈوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور پھر ہر سکنڈ کو ساٹھ حصوں میں۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔

۸۱۔ رسائل، جلد I ص ۷۵۔۷۳

۸۲۔ بروج محض غیر متحرک ستاروں کا نشان ہیں جن کو اس مقصد سے نام عطا کیے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ افلاک کائنات میں ستاروں کے مقامات کا تعین کیا جا سکے۔ (مسعودی، مروج جلد I ص ۱۸۷)

۸۳۔ ارسطو اور اس کے ماقبل و مابعد کے ہندوستانی، ایرانی اور کلدانی حکماء کا عقیدہ تھا کہ آسمان گول، مدور اور کھوکھلا ہے جو قطبین کی دونوں کیلیوں پر گھومتا رہتا ہے۔ جن میں سے ایک کیلی سرطان کے سر اور قلبہ (PLOUGH) کی دم پر جنوبی سرے کی مخالف سمت میں رہتا ہے اور دوسرا سرا جدّی کے سر پر شمالی سرے کی مخالف سمت میں رہتا ہے جہاں پر قلبہ کے تاروں سے مشابہت رکھنے والے ستارے ہوتے ہیں۔ (مسعودی، تنبیہ، ص ۸)۔

۸۴۔ رسائل، جلد I ص ۸۰۔ ۷۸

۸۵۔ لفظی طور سے "ہمارے سروں کی سمت" ("سَمت" سے انگریزی لفظ زینتھ "ZENITH" بنا ہے۔

۸۶۔ ابتدا میں یہ لفظ کسی بھی سیارے کے لیے استعمال ہوتا تھا اب عموماً چاند کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔

۸۷۔ رسائل جلد I ص ۸۴۔

۸۸۔ ایضاً جلد I ص ۸۷۔ مسعودی، (تنبیہ ص ۱۴) نے موسم بہار کی میعاد ۹۳ دن اور ½ ۲۳ گھنٹے بتائی ہے۔ جس کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب اذ.. (مارچ) کے آنے میں دس دن باقی ہوتے ہیں اور اس وقت سے لے کر ۲۴ حزیران (جون) تک قائم رہتا ہے۔ گرمی کی میعاد ۹۲ یوم

اور ½ ۲۳ گھنٹے بتائی گئی ہے۔ موسم خزاں ۸۸ یوم اور، ⅕ ۱۷ گھنٹے اور موسم سرما ۸۹ یوم اور ۱۴ گھنٹے تک رہتا ہے۔

۸۹۔ رسائل جلد I ص ۱۰۰۔ مسعودی (تنبیہ، ص ۱۳) کو یہ شکایت ہے کہ اس کے دور کے وہ لوگ جو علوم افلاک میں مہارت رکھتے تھے وہ ریاضیاتی علم ہیئت کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ جبکہ یہ مضمون افلاک کی ساخت و مرکبات سے متعلق ہے۔ وہ اپنے مطالعہ کو نجمی اثرات تک ہی محدود رکھتے تھے۔ مسعودی کا کہنا ہے کہ سائنس کی یہ دونوں شاخیں ناقابل تقسیم ہیں کیونکہ نجمی اثرات سیاروں کی گردش ہی سے وجود میں آتے ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی ایک سے عدم واقفیت دوسری شاخ سے بھی ناواقف ہونے کے مرادف ہے۔

۹۰۔ کتاب الفصل (قاہرہ، ۱۳۱۷ھ) جلد II ص ۹۶۔

۹۱۔ انسان کو کائنات اصغر اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے ارکان منطقۃ البروج کے ۱۲ نشانات اور ۷ سیاروں کے مطابق تقسیم کیے گئے ہیں۔ صفرا انسان میں آگ کی پیداوار ہے، سودا خاک کی پیداوار ہے، خون ہوا کی اور بلغم پانی کی پیداوار ہے (جاحظ "کتاب الحیوان" جلد I ص ۱۰۰)

۹۲۔ بہر صورت سورج کا بھی وسط کائنات میں واقع ہونا تسلیم کیا گیا ہے کیونکہ اس کا کرہ دوسرے کروں کے نظام کے وسط میں واقع ہے۔ (رسائل جلد II ص ۲۵۔

۹۳۔ البیرونی (متوفی ۱۰۴۸ء) نے اپنی کتاب "کتاب التفہیم" (مرتبہ و مترجمہ آر، ریمزے رائٹ مطبوعہ لندن، ۱۹۳۴، ص ۴۴) میں لکھا ہے کہ بہت سے لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں آٹھویں کرہ کے آگے ایک نواں بالکل ہی شفاف کرہ ہے۔۔۔ چونکہ محرک کو خود متحرک نہیں ہونا چاہئے، اسی بنا پر وہ اسے غیر متحرک تسلیم کرتے ہیں۔

۹۴۔ رسائل، جلد I ص ۲۴، ۲۵۔

۹۵۔ زمین کی گہرائی اور قطر بھی وہی ہے۔ یعنی ۲۱۶۷ فرسنگ اور اس کا باہری

دائرہ ۔۔ ۶۸۰ فرسنگ ہے ۔

۹۶۔ رسائل جلد II ص ۲۶ ۔

۹۷۔ متن کتاب میں (ایضاً، جلد II ص ۲۹، سطر ۴) کوکب ("ستارہ") لکھا گیا ہے، لیکن یہ فلک ("کرہ") کے لیے ایک غلط لفظ معلوم ہوتا ہے کرۂ غیر متحرک ستاروں کا حلقہ ہے ۔

۹۸۔ مصنف کا دعوی ہے کہ سیاروں کی حرکت کی رفتار میں فرق کی جو وضاحت اس نے کی ہے وہ ان لوگوں کی تردید کرتی ہے جو جیومیٹری کے سائنسی مطالعہ کا کوئی تجربہ نہیں رکھتے ۔ اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ سیارے مغرب سے مشرق کی جانب یا ایک حساب سے محیط کردں کے بر خلاف گھومتے ہیں ۔ (ایضاً، جلد II ص ۳۲)

۹۹۔ بمعنی " اولین سے ان کے آخری کی جانب "

۱۰۰۔ رسائل، جلد دوم ۔ ص ۳۶ ۔

۱۰۱۔ اوپر ملاحظہ ہو، حاشیہ نمبر ۵۹ ۔

۱۰۲۔ اس بارے میں مسعودی (تنبیہ، ص ۸) لکھتا ہے کہ افلاطون سے پہلے اور بعد کے حکماء نے آسمان کی نوعیت پر بحث کی ہے ۔ کچھ کا کہنا تھا کہ وہ چار فطری اوصاف (گرمی، سردی وغیرہ) سے بنا ہوا ہے، اور اس میں آگ کا جزو حاوی ہے لیکن صرف اسی حد تک جہاں تک کہ وہ فطری اجسام میں پائی جاتی ہے، مگر آگ کی طرح جلتی ہوئی نہیں ۔ دوسرے حکماء کا کہنا ہے کہ آسمان آتش، باد اور آب سے بنا ہوا ہے اور خاک کا جزو مفقود ہے ۔ ارسطو اور اس کے ماقبل و بعد کے بہتیرے حکماء ساتھ ہی ساتھ ہندوستانی، ایرانی اور کلدانی حکماء بھی آسمان میں ایک پانچویں عنصر پر یقین رکھتے ہیں اور ان کے مطابق اس میں گرمی، سردی، خشکی اور نمی کا ہونا تسلیم نہیں کرتے ۔

۱۰۳۔ رسائل جلد I ص ۱۱۳

۱۰۴۔ اس سلسلے میں اگلے چند صفحات ملاحظہ ہوں ۔

۱۰۵۔ رسائل، جلد II ص ۴۰

۱۰۶۔ زمین کی پیمائش اور اس کے تناسب سے تعلق رکھنے والے ماہرین کا خیال ہے کہ زمین کا محیط تقریباً ۲۴ ہزار میل ہے۔ یہ مکمل محیط ہے جس میں تمام آبی حصے اور سمندر شامل ہیں کیونکہ سمندر بھی زمین کی سطح کے ساتھ ساتھ خمیدہ ہیں اور ان دونوں کی ساخت میں ہم آہنگی ہے لہٰذا جہاں کہیں بھی زمین کے محیطی خم میں ارض البلدی یا طول البلدی کے طور پر خلا ہے تو اس جگہ کو ایسے آبی حصے سے پر کر دیا گیا ہے جس کا ارض البلد اور طول البلد زمین کے ان بلدوں کے سلسلے میں واقع ہے۔ ایک ڈگری کے فاصلے کا یقین یوں کیا گیا تھا کہ دو شہروں کوفہ اور بغداد کے ارض البلد کو لیا گیا اور زیادہ میں سے کم کو گھٹا دیا گیا اور حاصل تفریق کو ان دو شہروں کے درمیانی میل کی تعداد سے تقسیم کر دیا گیا۔ بطلیموس کے بقول ایک ڈگری سطح زمین کے ۶۶ میل کا احاطہ کرتی ہے۔ (مسعودی، "تنبیہ" ص ۲۶)

۱۰۷۔ رسائل، جلد I ص ۱۱۲۔

۱۰۸۔ خط استوا ایک فرضی خط ہے جو برج حمل کے اوپری مدار کے نیچے مشرق سے مغرب کی طرف جاتا ہے اس خط کے آس پاس کے علاقوں میں دن اور رات برابر ہوتے ہیں۔ اس مقام پر دونوں قطب براہ راست افق پر ہوتے ہیں۔ ایک تو جنوب میں کنوپس CANOPUS کے مرکزی نقطے کے پاس اور دوسرا شمال میں خط جدی کے قریب۔ (رسائل جلد I ص ۱۱۴)

۱۰۹۔ یونانیوں کا سمندر (بحر روم)، سلاو کا سمندر (غالباً بالٹک)، بحر جرجان (کیسپین)، بحر قلزم (ریڈ سی)، بحر فارس (خلیج فارس)، بحر سندھ و ہند، (بحر ہند)، بحر چین۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے یاقوت کی معجم البلدان مرتبہ WUESTENFELD (لیپزگ، ۱۸۶۶) جلد I ص ۴۹۹، نیز حمد اللہ مستوفی کی نزہتہ القلوب، مترجمہ G.LE STRANGE (گب سیریز، لندن ۱۹۱۹) ص ۲۲۱؛ نیز حدود العالم، مترجمہ V.MINORSKY (گب سیریز،

لندن ۱۹۳۷ء) صفحات ۵۴' ۱۸۱

۱۱۰۔ (مغربی) بحرروم۔ دیکھئے یاقوت کتاب مذکور' جلد I ص ۵۰۴

۱۱۱۔ (غالباً) دیو مالائی اور اساطیری سمندر۔

۱۱۲۔ زنجبار کے نیچے۔ یاقوت' کتاب مذکور' جلد I ص ۵۰۱۔

۱۱۳۔ جاوا۔ غلطی سے متن کتاب میں زانج لکھا ہوا ہے۔ دیکھئے یاقوت' لفظ زانج کے تحت۔

۱۱۴۔ ایک نام جو بعض اوقات بحرمحیط کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یاقوت' کتاب مذکور' جلد I ص ۵۰۴۔ (غالباً یہ وہ سمندر نہیں ہے جس کا ذکر مستوفی نے کیا ہے۔ مستوفی ایضاً ص ۲۲۴)

۱۱۵۔ رسائل' جلد I ص ۱۱۴۔

۱۱۶۔ ۳ ہزار فرسنگ لمبا اور تقریباً ۱۵۰ فرسنگ چوڑا

۱۱۷۔ ½ ۱ ہزار فرسنگ لمبا اور ۷۰ فرسنگ چوڑا۔

۱۱۸۔ مسعودی (تنبیہ' ص ۳۴) کے مطابق محققین و علمار کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ ممالک خط استوا کے شمال میں واقع علاقوں ہی تک محدود ہیں یا اس کے علاوہ بھی ہیں۔ بعض علمار کی رائے ہے کہ خط استوا کے شمال اور جنوب دونوں ہی سمتوں کے علاقوں پر یہ ممالک مشتمل ہیں۔ جنوبی خطے کی ناکافی و قلیل آبادی کے پیش نظر اکثر علمار پہلے ہی خیال کے قائل ہیں۔ زمین کی سات مدور اقالیم میں تقسیم مشہور و معروف ہے۔ چوتھے اور وسطی اقلیم میں بابل شامل تھا۔

۱۱۹۔ رسائل' جلد I' ص ۱۱۵ تا ۱۱۳۰۔

۱۲۰۔ ایضاً جلد I ص ۱۴۲ تا ۳۶۲۔

۱۲۱۔ رسائل' جلد II ص ۶۰ تا ۶۵۔

۱۲۲۔ ایضاً ص ۶۶۔

۱۲۳۔ عام لوگوں کا خیال ہے کہ سرخ رنگ خون خرابے' زرد رنگ بیماری' نیلا رنگ قحط اور سبز رنگ زرخیزی کی علامت ہے۔

۱۲۴۔ رسائل، جلد II ص ۶۷

۱۲۵۔ اخوان کے مطابق یہ خیال غلطی پر مبنی ہے کہ قرآن کے الفاظ (۵/۶۷) "ہم نے آسمانوں کو چراغوں سے آراستہ کیا، اور انھیں شیطانوں کے خلاف میزائیل (پھینک کر مارنے کے ہتھیار کے طور پر استعمال کرنے کے لیے متعین کیا"، کا اشارہ ان گرنے والے ستاروں کی طرف ہے جن کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ آسمان سے فضا میں پھینکے جاتے ہیں اور اس طرح زمین پر گرتے ہیں۔ اخوان مزید اپنا یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ ٹوٹنے والے ستاروں کی ابتدا ابھی آسمانوں میں نہیں ہوتی بلکہ زمین کے قریب ہوتی ہے جیسا کہ ان کے بہت کم عرصہ میں زمین کے قریب آپہنچنے سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ چاند کے مداری حلقے سے یا اس کے آس پاس یا اس سے بلندی سے شروع ہوتے تو اس مسافت کو طے کرنے کے لیے اس سے کہیں زیادہ عرصہ درکار ہوتا۔

۱۲۶۔ رسائل، جلد II ص ۷۰ تا ۷۴۔

۱۲۷۔ تبدیلی کے اصول سے بھی ستاروں پر اثر پڑتا ہے۔ اخوان کے بقول ہر سو سال میں غیر متحرک ستارے اپنی جگہ بدلتے ہیں اور سیارے اپنی بلندی کی ڈگری اور منطقہ بروج کے نشانات کی نسبت سے اپنی اپنی پوزیشن بدلتے ہیں یہ تبدیلی ۹ ہزار سال میں حلقہ آسمان کے چوتھائی حصے کے برابر ہوتی ہے اس طرح ۳۶۰۰۰ برسوں میں پورے آسمان کے برابر ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے سیاروں کی شعاعوں کے پڑنے کی جگہ ہمیشہ بدلتی رہتی ہے جس کے نتیجہ میں دن اور رات، جاڑے اور گرمی کے موسموں کی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ زمین کے چاروں خطوں میں آب و ہوا کی تبدیلیاں انھیں آسمانی تبدیلیوں کا نتیجہ سمجھی جاتی ہیں۔ (رسائل، جلد II ص ۸۰)

۱۲۸۔ رسائل، جلد II ص ۸۱۔ اخوان نے اس سلسلے میں ایک ایسی عبارت اس ضمن میں شامل کی ہے جس سے انسانی تہذیب کے ارتقاء سے متعلق انکے نظریہ پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ پہاڑ سمندروں کی گہرائیوں میں

نصب کئے گئے ہیں اس لیے سمندر اوپر آجاتے ہیں اور میدانوں اور صحراؤں کے اوپر سے بہتے ہیں۔ یہاں تک کہ کچھ مدت کے بعد میدان سمندر بن جاتے ہیں اور سمندر خشک زمین میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ساحل سمندر کی بلند زمین پر بارش ہوتی ہے اور چشمے وجود میں آتے ہیں جو اپنے ساتھ بہا کر مٹی اور ریت لے آتے ہیں۔ اس میں پودے اور طرح طرح کی جڑی بوٹیاں اور درخت اُگتے ہیں۔ یہ جنگلی جانوروں کی کمین گاہیں بن جاتی ہیں اور انسانوں کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں جو لکڑیوں کی تلاش اور شکار لیے ادھر آتے ہیں۔ وہ زمین میں کاشت کرتے ہیں اور مختلف قسم کی فصلیں پیدا کرتے ہیں، اس طرح گاؤں اور شہر وجود میں آتے ہیں

۱۲۹۔ رسائل، جلد II ص ۸۳ تا ۸۵۔

۱۳۰۔ ایضاً ص ۹۱

۱۳۱۔ ایضاً ص ۹۹

۱۳۲۔ ایضاً ص ۱۰۱

۱۳۳۔ ایضاً ص ۱۰۰ علم کیمیا کی تاریخ اور عمل میں اس اصول کا ایک مقام ہے ــ (دیکھئے متن کتاب میں آگے کے چند صفحات)

۱۳۴۔ یہ تینوں عالم چاروں عناصر سے مل کر بنے ہیں جس میں وہ "فطرت" مددگار ثابت ہوتی ہے جو اس کائناتی روح کی وہ طاقت ہے جو آسمان اور ستاروں کے وسیلے سے اپنا کام کرتی ہے (رسائل، جلد II ص ۱۱۲، ۱۲۸)

۱۳۵۔ اس کی تعیین یا شناخت کا یقین نہیں ہے۔

۱۳۶۔ اگرچہ پودے ظاہری اور مرئی تخلیقات ہیں، پھر بھی ان کے وجود کا سبب انسان کے ادراک سے مخفی ہے، اسی کو فلسفی "فطری قوتوں" کا نام دیتے ہیں جسکو شریعت" فرشتے اور اللہ کی فوج" سے تعبیر کرتی ہے جو پودوں کی نشوونما، جانوروں کی تخلیق اور معدنیات کو عالم وجود میں لانے کے لیے متعین ہیں اور اسی کو ہم "جزئی روح" کا نام دیتے ہیں (رسائل، جلد II ص ۱۲۰)

۱۳۷ ایضاً ص ۹۸۔

۱۳۸۔ حضور اکرمؐ نے انھیں "فرشتوں" سے تعبیر کیا ہے۔ د رسائل جلد II ص ۱۳۴۔

۱۳۹۔ رسائل جلد II ص ۱۳۶۔ (نوٹ از مترجم: معلوم نہیں مصنفین رسائل نے کس پودے کا ذکر کیا ہے جس کا ترجمہ لیوی نے "شوگرکین" یعنی گنا کیا ہے، حالانکہ گنا پانی کے بجائے خشکی کا پودا ہے۔)

۱۴۰۔ ایضاً ص ۱۴۲۔

۱۴۱۔ اس سے مراد "حلزون" یعنی ایک چھوٹا گھونگا ہے جو دریاؤں اور سمندروں کے کنارے اگے ہوئے نرکل کی جھاڑیوں میں رہتا ہے۔ جب اسے کھانے کی طلب ہوتی ہے تو اپنے جسم کا کچھ حصّہ باہر نکالتا ہے۔ مرطوب جگہ پانے پر یہ پھیلتا ہے لیکن خشک جگہوں میں یہ سکڑتا ہے۔

۱۴۲ رسائل، جلد II ص ۱۴۳۔ اخوان کا کہنا ہے کہ پودوں کو بلا قوتِ دفاع یا خطرات سے حفاظت کے ذرائع دیے ہوئے، ان کو مبتلائے مصیبت کرنا مصلحت خداوندی کے شایان شان نہ ہوگا۔

۱۴۳۔ رسائل، جلد II ص ۱۵۴

۱۴۴۔ ایضاً ص ۱۵۳۔

۱۴۵۔ ایضاً ص ۱۶۷۔

۱۴۶۔ ایضاً ص ۱۵۹۔

۱۴۷۔ دوران خون سے متعلق ہاروے (HARVEY) کے انکشافات ہونے تک مغربی دنیا میں یہی اصول مقبول عام تھا۔

۱۴۸۔ رسائل، جلد II ص ۱۶۱ تا ۱۶۳۔

۱۴۹ ایضاً ص ۱۶۳

۱۵۰۔ ایضاً ص ۱۶۸

۱۵۱۔ ایضاً جلد IV ص ۳۲۰

۱۵۲۔ ایضاً ص ۳۴۰

۱۵۳۔ ایضاً ص ۳۴۷۔

154. BROWNE, LITERARY HISTORY OF PERSIA I, P. 382

۱۵۵۔ ہمارے "عربی" ہندسے۔(کاراڈی واکس CARRA de VAUX کے خیال میں لفظ "ہندی"، "ہندسی" کی بگڑی ہوئی شکل ہے) علم الفرائض، الجبرائی اصطلاح مال (SQUARE) اور شے SQUARE ROOT یعنی ریاضی کی درسی کتابوں کا مشہور X ایکس) اور چوگوشہ مساواتی الجبراسے متعلق اصطلاحات میں کی جانے والی تحقیقات سے اس بات کا امکان ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تمام چیزیں بھی ہندوستانی ذرائع سے اخذ کی گئی تھیں (ملاحظہ ہو جے۔ رسکا کی کتاب (محمد بن موسیٰ الخوارزمی کے الجبرا کے بارے میں)
ZUR ÄLTESTEN ARABISCHEN ALGEBRA UND RECHENKUNST, 1917.

۱۵۶۔ مقدمہ ابن خلدون، مرتبہ کتریمیر، جلد ۳، ص ۱۰۵

۱۵۷۔ مثلاً آج تک رمضان کی ابتدا و انتہا کا تعین کرنے کے لیے جنتری کے بجائے رویت ہلال ہی سے کام لیا جاتا ہے۔

۱۵۸۔ اس پر غور و خوض ہوتا رہا اگرچہ اس سے کسی نئے اصول تک رسائی نہ ہو سکی۔ یاقوت نے اپنی تصنیف معجم البلدان (آغاز محرم ۶۲۵ھ = دسمبر ۱۲۲۷ء) میں بتایا ہے کہ کس طرح قدماء ہیئت ارضی کے بارے میں اختلاف رائے رکھتے تھے۔ کچھ اسے مسطح بتاتے تھے کچھ اسے ڈھول کی شکل کا۔ کچھ اسے ایک ایسے گنبد نما شکل سے تعبیر کرتے تھے جو اپنے کناروں کے بل کھڑا ہو۔ کچھ لوگ اسے سلنڈر جیسا بتاتے تھے۔ جہاں تک ستاروں کی گردش کا تعلق ہے کچھ لوگوں کا کہنا تھا کہ یہ گردش زمین کی گردش کے سبب ہوتی ہے نہ کہ آسمانوں کی گردش کے باعث (معجم البلدان، جلد ۱، ص ۱۴)

۱۵۹۔ کتاب الافادہ، مرتبہ جے۔ ووہائٹ (آکسفورڈ، ۱۷۸۸) ص ۲۷۲۔

۱۶۰۔ کیمبرج ۱۹۲۱، ص ۵۰۔

۱۶۱۔ تشخیص امراض کے مطالعے سے متعلق بھی شہادتیں الف لیلہ میں موجود ہیں۔

جیساکہ پڑھی لکھی کنیز تودّد کے معائنہ کے بارے میں بتایا گیا ہے۔ تشخیص سے متعلق ایک سوال کے جواب میں اس کا کہنا ہے کہ طبیب کسی مرض کی تشخیص کسی عضو کو ٹٹول کر اس کی سختی یا نرمی، گرمی، خشکی یا سردی و نمی معلوم کر کے کرسکتا ہے۔ عینی مشاہدہ کے ذریعہ وہ اندرونی اثرات کے ظاہری نشانات کو دیکھ سکتا ہے۔ آنکھوں کا پیلا پن یرقان ظاہر کرتا ہے۔ پیٹھ کا اکڑنا پلیورسی پر دلالت کرتا ہے وعلیٰ ہذالقیاس۔ اندرونی تکالیف کی تشخیص چھ ذرائع سے ہوسکتی ہے۔ یعنی مریض کے ردعمل سے، بول و براز سے، مقام تکلیف سے، درد سے، سوجن اور ظاہری علامات سے ("الف لیلہ و لیلہ" مرتبہ MACNAGHTEN کلکتہ ۴۲-۱۸۳۱، جلد II ص ۵۱۴۔

۱۶۲۔ ابن خلدون، مقدمہ، (تفصیل کے لیے دیکھئے فٹ نوٹ بالا نمبر ۱۵۶) جلد III ص ۲۰۰، ۲۲۹، ۲۳۳۔

۱۶۳۔ (کتاب الشفا کی تلخیص) مرتبہ E. J. HOLMYARD پیرس، ۱۹۲۷، ص ۹۵۔ پھر بھی اس نے کیمیا کو فطری سائنس کی ایک شاخ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ اس کا مقصد جماداتی اجزا (یعنی دھاتوں) کو ان کے اوصاف سے الگ کر دینا اور ان میں دوسرے اوصاف شامل کر دینا ہے تاکہ دوسری دھاتوں کو سونے اور چاندی کی شکل دی جا سکے۔ (رسالہ تقسیم العلوم، برٹش میوزیم مخطوطہ، ضمیمہ ۱۶۶۵۹، فولیو ۳۴۹ (الف) .

۱۶۴۔ مروج الذہب جلد VIII ص ۱۷۵ تا ۱۷۷۔

۱۶۵۔ مقدمہ ابن خلدون، (فٹ نوٹ بالا ۱۵۶) جلد III ص ۲۰۸

۱۶۶۔ القفطی، تاریخ الحکمار ص ۵۰۔

۱۶۷۔ اس سلسلے میں عبدالسلام کی مثال پیش کی جا سکتی ہے جنھوں نے قدمار کی سائنس کا مطالعہ کیا تھا اس لیے ان پر دہریت کا الزام لگایا گیا اور ان کی کتابوں کو نذر آتش کر دیا گیا (قفطی، ایضاً، ص ۲۲۸) یا عمر خیام کی مثال دی جاسکتی ہے جنھوں نے یونانیوں کی سائنس کا درس دیا اور ان کے الفاظ

کے اندرونی معانی کو شریعت کو کوڈسنے والے سانپ سے تعبیر کیا گیا (ایضاً ص ۲۲۴)۔ان کے برعکس رازی یعنی "مسلمانوں کے طبیب" (ایضاً ص ۲۷۱) اور الفارابی یعنی "مسلمانوں کے فلسفی" (ایضاً ص ۲۷۷) کو بکمال ہوشیاری ناقابل اعتراض ("غیر مدافع") قرار دیا گیا۔موخرالذکر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے وحی اور فلسفے کے فرق کو واضح کیا ہے۔

۱۶۸۔ "احیاء" جلد I ص ۱۲۔
۱۶۹۔ متوفی ۹۹۶ء۔ تصوف پر اپنے کتابچے "قوت القلوب" کے لیے مشہور ہیں۔
۱۷۰۔ ابن خلدون، مقدمہ (دیکھئے نوٹ بالا نمبر ۱۵۶) جلد III ص ۱۳۶۔
۱۷۱۔ غزالی، احیاء، جلد I ص ۱۴۔
۱۷۲۔ قاہرہ اڈیشن، ۱۳۰۹ھ، صفحات ۹ مسلسل
۱۷۳۔ الغزالی، تہافت الفلاسفہ مرتبہ M. BOUYGES، بیروت ۱۹۲۷) ص ۱۰
۱۷۴۔ یہ تعریف بہت حد تک ابو سینا کی تشریح کے مطابق ہے۔ ابو سینا سے متعلق اوپر کے صفحات دیکھئے
۱۷۵۔ الغزالی "تہافت" صفحات ۲۶۸ مسلسل۔

کتابیات

ابو بکر الطرطوشی، "سراج الملوک" قاہرہ، ۱۲۸۹ھ
ابو القاسم ابن حسن الجیلانی، "قوانین الاصول" تبریز ۱۸۵۸ء
ابو تمام، "حماسہ" (مرتبہ G. FREYTAG) ۲ جلدیں، بون، ۴۷-۱۸۲۸ء
ابو یوسف (یعقوب ابن ابراہیم) "کتاب الخراج"، بولاق، ۱۳۰۲ھ
احمد بن حنبل، "مسند" ۶ جلدیں، قاہرہ، ۱۳۱۳ھ
ابو سینا، "رسالہ تقسیم العلوم" برٹش میوزیم مخطوطہ (Add. 16, 659)
ابن ابی اصیبعہ، "عیون الانبیاء" (مرتبہ A. MÜLLER) قاہرہ ۱۸۸۲ء
ابن الاثیر، "الکامل" (مرتبہ C. J. TORNBERG) ۱۴ جلدیں، لائیڈن ۷۶-۱۸۵۱ء
ابن بابویہ القمی، "من لا یحضرہ الفقیہ" برٹش میوزیم مخطوطہ (Add. 19,358)
ابن الفقیہ، "کتاب لبلدان" (مرتبہ M. J. de GOEJE) لائیڈن، ۱۸۸۵
ابن حوقل، "کتاب المسالک والممالک" (مرتبہ ڈی گوئجے) لائیڈن، ۱۸۷۳ء
ابن حزم، "کتاب الفصل" ۵ حصّے، قاہرہ، ۱۳۱۷ھ
ابن ہشام، "سیرت سیدنا محمدؐ" (مرتبہ F. WUESTENFELD) ۲ جلدیں، گوٹنجن، ۶۰-۱۸۵۸ء
ابن خلدون، "کتاب العبر" ۷ جلدیں، بولاق، ۱۲۸۴ھ
ابن خلدون، "مقدمہ" (مرتبہ M. QUATREMÈRE) ۳ حصّے، پیرس، ۱۸۵۸
ابن مماتی، "کتاب قوانین الدوانین" کیمبرج مخطوطہ (Qq ۲۴۴/۶)؛
برٹش میوزیم مخطوطہ (۳۱۲۰ .Or)

ابن مسکویہ۔ "تہذیب الاخلاق" قاہرہ (؟) ۱۲۹۸ھ
ابن الندیم۔ "فہرست" (مرتبہ G. FLÜGEL) ۲ جلدیں، لیپزگ، ۷۲-۱۸۷۱ء
ابن قتیبہ، "عیون الاخبار" (مرتبہ C. BROCKELMANN) برلن، ۸-۱۹۰۰ء
ابن قتیبہ۔ "کتاب المعارف" (مرتبہ F. WUESTENFELD) گوٹینجن، ۱۸۵۰
ابن سعد، "کتاب الطبقات الکبیر" (مرتبہ E. SACHAU وغیرہ) ۹ جلدیں، لائیڈن، ۲۸-۱۹۰۴
ابن سعید، "کتاب المغرب" (مرتبہ K.N. TALLQUIST) لائیڈن، ۱۸۹۹۔
ابن تغری بردی، "نجوم الظاہرہ" (مرتبہ W. POPPER) کلیفورنیا، ۲۹-۱۹۰۹۔
ابن تیمیہ، "القیاس فی الشرع الاسلامی" قاہرہ، ۱۳۴۶ھ
ابن الطقطقہ، "الفخری" (مرتبہ W. AHLWARDT) گوتھا، ۱۸۶۰۔
ابن الطقطقہ، "الفخری" (مرتبہ H. DERENBOURG) پیرس، ۱۸۹۵۔
ابشیہی، "المستطرف" ۲ جلدیں، قاہرہ، بلا تاریخ۔
اخوان الصفا، "رسائل" ۴ جلدیں، قاہرہ، ۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۸ء
اصطخری، "کتاب المسالک والممالک" (مرتبہ ایم۔ جے۔ ڈی گو یجے) لائیڈن، ۱۸۷۰
بلاذری، "فتوح البلدان" (مرتبہ ڈی گو یجے) لائیڈن، ۱۸۶۶۔
بیضاوی، "انوار التنزیل" (مرتبہ H.O. FLEISCHER) ۲ جلدیں، لیپزگ، ۱۸۴۸۔
بیہقی، "تاریخ مسعودی" (مرتبہ W. H. MORLEY) کلکتہ، ۱۸۶۲۔
بیہقی، "محاسن والمساوی" (مرتبہ F. SCHWALLY) گائسن، ۱۹۰۲
بخاری، "صحیح" (مرتبہ L. KREHL) ۳ جلدیں، لائیڈن، ۸-۱۸۶۲۔
تنوخی، "نشوار المحاضرہ" (مرتبہ D. S. MARGOLIOUTH) لندن، ۱۹۲۱
ثعالبی، "قصص الانبیاء" قاہرہ، ۱۳۱۰ھ
جاحظ، "کتاب البیان والتبیین" ۲ جلدیں، قاہرہ، ۱۳۱۳ھ
جاحظ، "کتاب التاج" (مرتبہ احمد ذکی پاشا) قاہرہ، ۱۹۱۴۔
جاحظ، "کتاب المحاسن والاضداد" (مرتبہ G. VAN VLOTEN) لائیڈن ۱۸۹۸۔
جاحظ، "کتاب الحیوان" ۷ حصے، قاہرہ ۱۳۲۵ھ/ ۱۹۰۷۔

جاحظ، " مناقب الاتراک" (ترجمہ C. W. WALKER) جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۵ء۔

جہشیاری، "کتاب الوزراء" (مرتبہ HANS VON MŽIK) لیپزگ، ۱۹۲۶ء۔

جامی، " نفحات الانس" (مرتبہ W. NASSAU LEES) کلکتہ، ۱۸۹۵ء۔

جیلانی (ابوالقاسم) " قوانین الاصول" تبریز، ۱۸۵۸

جُوینی، " تاریخ جہاں گشا" (مرتبہ محمد قزوینی، گب میموریل سیریز) ۳ جلدیں، لندن / لائیڈن ۳۷-۱۹۱۲

حریری، " مقامات" (مرتبہ S. de SACY) پیرس ۱۸۲۲ء۔ دوسرا اڈیشن، ۲ جلدیں، پیرس ۵۳-۱۸۴۷

حسن بن علی الطبری، " کامل البہائی" بمبئی ۱۳۲۳ھ

خوارزمی، [محمد بن یوسف] " مفاتیح العلوم" (مرتبہ G. VAN VLOTEN) لائیڈن، ۱۸۹۵ء۔

خضر الیاس افندی۔ " تاریخ اندرون" استنبول، ۱۲۷۶ھ

دمیری " حیات الحیوان" ۲ جلدیں، قاہرہ، ۱۳۱۱ھ

دمشقی [جعفر بن علی] " کتاب الاشارہ الی محاسن التجارہ" قاہرہ (؟)، ۱۳۱۸ھ۔

دیناوری، " اخبار الطوال" (مرتبہ GUIRGASS) لائیڈن ۱۸۸۸ء۔

راوندی، " راحت الصدور" (مرتبہ محمد اقبال، گب سیریز نمبر II لندن ۱۹۲۱ء۔

زید بن علی، " مجموع الفقہ" (مرتبہ E. GRIFFINI) میلان، ۱۹۱۹ء۔

زاہدی، " تاج العروس فی شرح القاموس" ۵ جلدیں، قاہرہ، ۷-۱۲۸۶ھ۔

زمخشری، " کشاف" (مرتبہ W. H. LEES) ۲ جلدیں، کلکتہ، ۹-۱۸۵۶ء۔

زیدان، جُرجی۔ " تاریخ التمدن الاسلامی" ۵ جلدیں، قاہرہ، ۶-۱۹۰۲ء۔

سعدی، " بوستان" (مرتبہ C. H. GRAF) ویانا، ۱۸۵۸ء۔

سبکی " جامع الجوامع فی الاصول" ۲ جلدیں، بولاق، ۱۲۸۵ھ۔

سبکی، " طبقات الشافعیہ" قاہرہ، ۱۳۲۴ھ

شافعی، " کتاب الام" بولاق، ۱۳۲۱ھ۔

شہرستانی، "کتاب الملل والنحل" (مرتبہ W. CURETON) لندن، ۱۸۴۶۔

شیبانی، "جامع الصغیر" لکھنؤ، ۱۸۹۳۔

شیرازی، [عبدالرحمٰن بن نصر] "نهاية الرتبه فى طلب الحسبه"

(مرتبہ الباز العربی) قاہرہ، ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶۔

شیرازی، "تنبیہ" (مرتبہ A.W.T. JUYNBOLL) لائیڈن، ۱۸۷۹ء

الصابی، ہلال، "کتاب الوزراء" (مرتبہ H.F. AMEDROZ) لائیڈن، ۱۹۰۴۔

طبری (محمد بن جریر)، "تاریخ" عربی متن (مرتبہ M. J. de GOEJE وغیرہ)

۱۵ جلدیں۔ لائیڈن، ۱۹۰۱–۱۸۷۹۔

طبری (محمد بن جریر)، "تفسیر" ۳۰ حصے، قاہرہ، ۲۱–۱۳۲۰ھ۔

طبری (حسن بن علی)، "کامل البہائی" بمبئی، ۱۳۲۳ھ

طرطوشی (ابو بکر)، "سراج الملوک" قاہرہ۔

عبداللطیف البغدادی۔ "کتاب الافادہ والاعتبار" (مرتبہ J. WHITE) آکسفورڈ ۱۷۸۸۔

علی چلپی۔ "کنز الاخبار" قسطنطنیہ، بلا تاریخ۔

علی بن سہل ربّان الطبری۔ "فردوس الحکمہ" برلن، ۱۹۲۸۔

عاملی، حسن بن زین الدین۔ "معالم الدین" لکھنؤ، ۱۳۰۱ھ

عاملی، محمد الحُرّ۔ "بدایۃ الهدایۃ" لکھنؤ ۱۸۸۵۔

عطار (فریدالدین)، "تذکرۃ الاولیا" (مرتبہ R. A. NICHOLSON) ۲ جلدیں،

لائیڈن، ۷–۱۹۰۵۔

عین علی آفندی۔ "قوانین آل عثمان" قسطنطنیہ، ۱۲۸۰ھ۔

عیسیٰ بن اسماعیل الآقسرائی۔ "کتاب فی فضل الجهاد" کیمبرج یونی ورسٹی

لائبریری مخطوطہ (Qq ۷۷۷)

عبید زاکانی۔ "لطائف" (کاویانی اڈیشن)، برلن۔

غزالی۔ "احیاء علوم الدین" ۴ جلدیں، قاہرہ، ۱۲۸۹ھ

غزالی۔ "المنقذ من الضلال" قاہرہ، ۱۳۰۹ھ

غزالی۔ "تهافة الفلاسفة" (مرتبہ M. BOUYGES) بیروت، ۱۹۲۷

غزالی۔ " ایھا الولد " (مرتبہ HAMMER-PURGSTALL) ویانا، ۱۸۳۸ء۔
غزالی۔ " الدرۃ الفاخرۃ " (مرتبہ و مترجمہ L. GAUTIER) جینوا، ۱۸۷۸ء۔
غزالی۔ " الاقتصاد فی الاعتقاد " قاہرہ، ۱۳۲۷ھ
فریدوں بے " منشأت السلاطین " ۲ جلدیں، قسطنطنیہ، ۱۲۷۴ھ
قلقشندی، " صبح الاعشیٰ " ۱۴ جلدیں، قاہرہ، ۱۹۱۳ (م)
قفتی، " تاریخ الحکماء " (مرتبہ W. LIPPERT) لیپزگ، ۱۹۰۳
قدامہ (ابن خردبیہ) " کتاب المسالک والممالک " بلیو تھیکا جلد ۶ (مرتبہ ڈی گوئجے، لائیڈن، ۱۸۸۹ (دوسرا اڈیشن مرتبہ جے۔ اچ۔ کریمر) لائیڈن، ۳۹-۱۹۳۸ء۔
قدوری۔ " مختصر " بمبئی، ۱۸۸۶ ۔
قشیری۔ " رسالہ " بولاق، ۱۲۸۷ھ
" کتاب الاغانی " ۲۰ جلدیں، بولاق، ۱۲۸۵ھ
کیکاؤس بن اسکندر " قابوس نامہ " مرتبہ آر۔ لیوی، گب میموریل سیریز، نمبر XVIII (۱۹۵۱
گردیزی۔ " زین الاخبار " (مرتبہ ایم ناظم) برلن، ۱۹۲۸ء۔
لسان الدین، محمد " الاحاطہ فی تاریخ غرناطہ " ۲ جلدیں، قاہرہ، ۱۳۱۹ھ
مالک بن انس " موطا " مع شرح زرقانی، قاہرہ، ۱۲۸۰ھ
مقری۔ " نفح الطیب " ۴ جلدیں، بولاق، بلا تاریخ۔
مقریزی۔ " خطط " ۲ جلدیں، بولاق ۱۲۷۰ھ
مسعودی۔ " کتاب التنبیہ " (مرتبہ ایم۔ جے۔ ڈی گوئجے) لائیڈن، ۱۸۹۴ء۔
ماوردی، ابو الحسن، " الاحکام السلطانیہ "
ماوردی، ابو الحسن۔ " کتاب ادب الدنیا والدین " استنبول، ۱۲۹۹ھ
" مجلۃ الاحکام " (اردو ترجمہ از عبد القدوس ہاشمی) کراچی ۱۹۶۶
مُبرّد۔ " الکامل " (مرتبہ W. WRIGHT) لیپزگ، ۱۸۶۴ م
نرشخی۔ " تاریخ بخارا " (مرتبہ C. SCHEFER) پیرس، ۱۸۹۲
نوبختی۔ " فرق الشیعہ " (مرتبہ H. RITTER) بلیو تھیکا اسلامیکا۔ استنبول ۱۹۳۱ء۔
نسفی۔ " کنز الدقائق " ۲ جلدیں، بولاق، ۱۲۸۵ھ
نسائی۔ " سُنن " قاہرہ، ۱۳۱۳ھ

نصیرالدین طوسی۔ " اخلاق ناصری" لکھنؤ، ۱۸۹۱۔

ناصرخسرو۔ "سفرنامہ (مرتبہ ومترجمہ سی۔شیفر) پیرس، ۱۸۸۱۔

نودی۔" منہاج الطالبین" (مرتبہ VAN DEN BERG) ۳ جلدیں، بٹاویا، ۸۴-۱۸۸۲۔

نظام الملک۔ "سیاست نامہ" (مرتبہ ومترجمہ C. SCHEFER) پیرس، ۳-۱۸۹۱۔

نظامی عروضی سمرقندی۔"چہار مقالہ" (مرتبہ محمد قزوینی، گب میموریل سیریز نمبر XI)

لندن/لائیڈن ۱۹۱۰۔

واصف۔"تاریخ واصف" ۲ جلدیں۔قسطنطنیہ، ۱۲۱۹ھ

یعقوبی۔ "کتاب البلدان" (مرتبہ ایم۔جے۔ڈی گوئجے) لائیڈن، ۱۸۹۲۔

یاقوت "ارشاد الاریب" (معجم الادبار) (مرتبہ ڈی۔ایس۔مارگولیتھ، گب سیریز)

۷ جلدیں، لندن، ۲۷-۱۹۰۸۔

یاقوت۔" معجم البلدان" (مرتبہ F. WUESTENFELD) ۶ جلدیں، لیپزگ، ۷۰-۱۸۶۶۔